

FILOZOFSKI FAKULTET SVEUČILIŠTA U ZAGREBU
ODSJEK ZA FILOZOFIJU
ODSJEK ZA INDOLOGIJU I DALEKOISTOČNE STUDIJE

Borna Kezele

**USPOREDBA KONCEPTA SUOSJEĆANJA KOD
ARTHURA SCHOPENHAUERA I U BUDDHIZMU**

Interdisciplinarni diplomski rad

Mentorica: dr. sc. Ivana Zagorac

Mentor: dr. sc. Goran Kardaš

Zagreb, veljača 2019.

Sadržaj

SAŽETAK	3
1. Uvod	4
2. Schopenhauerovo usmjerenje.....	5
2. 1. Schopenhauerove Upaniṣade i <i>buddhistička veza</i>	7
3. Schopenhauer i suosjećanje.....	9
3. 1. Uvodne napomene.....	9
3. 2. „O temelju morala“	10
3. 2. 1. Kritika Kantove etike	12
3. 2. 2. Temelj svekolike etike	14
3. 3. Usporedba suvremenog i Schopenhauerovog poimanja suosjećanja.....	26
4. Buddhistička karuṇā	35
4. 1. Uvodne napomene.....	35
4. 2. Buddhistički pogled na svijet.....	37
4. 2. 1. Četiri plemenite istine – ogledalo ontoloških postavki.....	37
4. 2. 2. Plemeniti osmerostruki put – cesta do prosvjetljenja	40
4. 3. Kultiviranje karuṇe i ostalih socijalnih emocija	42
4. 3. 1. Odnos karuṇe i drugih brahmavihāra.....	44
4. 4. Analiza karuṇe i nerazdvoživost od prajñe	45
5. Usporedba dvaju koncepata suosjećanja.....	50
5. 1. Apologija Schopenhauerova – rekapitulacija i buduće smjernice	53
6. Zaključak.....	55
7. Literatura.....	56

Prilozi

Tablica 1 – tri faze utjecaja buddhizma na Arthura Schopenhauera.....	8
Tablica 2 – kardinalne vrline i motivi ljudskog djelovanja.....	16
Tablica 3 – Schopenhauerovi uvjeti suosjećanja.....	28
Tablica 4 – Usporedba koncepta suosjećanja kod Schopenhauera i u Buddhizmu.....	50

USPOREDBA KONCEPTA SUOSJEĆANJA KOD ARTHURA SCHOPENHAUERA I U BUDDHIZMU

SAŽETAK

Koncept suosjećanja je na Zapadu, kao tema filozofije, sustavno stavljan u stranu. Cilj je ovoga diplomskoga rada prikazati koncept suosjećanja kako ga je shvatio Arthur Schopenhauer te ga usporediti sa suosjećanjem kako se poima u buddhizmu gdje se taj koncept uzima kao kardinalna vrlina. Rad započinje istraživanjem o utjecaju indijske misli na Schopenhauera koji je već od 1814. bio u doticaju sa istočnjačkim idejama. Schopenhauerove najvažnije retke o suosjećanju, moralu i etici nalazimo u spisu „O temelju morala“. Buddhistički vrijednosni sustav izuzetno je racionalistički (kardinalna vrlina mudrosti), ali počiva na suosjećanju. Pregledom, analizom i usporedbom shvaćanja koncepta suosjećanja pokazat će se moguće sličnosti i razlike.

KLJUČNE RIJEČI

Suosjećanje, etika, moral, buddhizam, usporedba Istoka i Zapada

COMPARISON OF THE CONCEPT OF COMPASSION IN THE PHILOSOPHY OF ARTHUR SCHOPENHAUER AND BUDDHISM

ABSTRACT

The concept of compassion, as a topic in philosophy, has been systematically put aside by the Western philosophical tradition. Aim of this master's thesis is to present the concept of compassion as it was understood by Arthur Schopenhauer and compare it with the compassion as seen in Buddhism where it is considered as one of the cardinal virtues. The research begins with the influence of Indian thought on Arthur Schopenhauer who was in contact with the ideas from the East as early as 1814. Schopenhauer's most essential writings on compassion, morality and ethics are found in his essay „On the basis of morality“. The Buddhist value system is rationalistic (the cardinal virtue of wisdom) but based on the concept of compassion. The overview, analysis, and comparison between the two understandings of compassion will show their possible similarities and differences.

KEY WORDS

Compassion, ethics, morality, Buddhism, comparison of East and West

1. Uvod

Bez ikakve se sumnje može reći kako je Arthur Schopenhauer (1788., Danzig – 1860., Frankfurt) prvi i najpoznatiji zapadnjački filozof koji je izgradio cijeli svoj filozofski sustav pod jakim utjecajem indijske misli i filozofije. Schopenhauerovo glavno djelo „Svijet kao volja i predodžba“ (prijelaz 1818. na 1819.) izlaganje je Schopenhauerovog viđenja prvenstveno epistemologije jer se njegova filozofija direktno nadovezuje na Kantovu, metafizike, ali i estetike te, za ovo istraživanje najvažnije, etike. Sav Schopenhauerov filozofski rad nakon izdavanja njegovoga glavnog djela svodi se na pojašnjavanje tamo izloženih ideja kroz brojne eseje od kojih je najpoznatija zbirka pod nazivom „Parerga i paralipomena“ (1851.). Nakon prilično loše recepcije „Svijeta kao volje i predodžbe“ od strane Schopenhauerovih suvremenika upravo je ta zbirka eseja, zamišljena samo kao dodatak njegovom glavnom djelu, Schopenhauera proslavila te njegovu filozofiju učinila popularnom.

Cilj ovoga rada je proučiti i izložiti koncept suosjećanja kako ga je shvatio Arthur Schopenhauer za što će glavni izvori biti njegovo djelo „O temelju morala“ (1840.), četvrti dio „Svijeta kao volje i predodžbe“ te već ranije spomenuta zbirka „Parerga i Paralipomena“. Također će biti izložena buddhistička etika i vrijednosni sustav u kojem suosjećanje zauzima gotovo glavno mjesto kao jedna od kardinalnih vrlina. Pojam patnje će se pokazati kao ključni moment koji i čitatelju bez indološkog ili filozofskog obrazovanja teško može promaknuti kao početna točka iz koje polazi i Schopenhauerov i buddhistički sustav. Buddhistički nauk o Četiri plemenite istine (pāli. *Cattāri ariyasaccāni*) koji upravo pojmu patnje daje centralno mjesto te naglasak na asketizmu, opasno podsjećaju na Schopenhauerove savjete kako unutar sebe sama utišati volju (lat. *voluntas*) koja vječno plamti i pokreće nas. Razlog tim sličnostima pokušat će se pronaći u činjenici da buddhizam, uz naglasak da je on u svojoj biti heretički i neortodoksni nauk unutar glavne struje indijskih religija, ima istu osnovu kao i Schopenhauerov filozofski sustav. Arthur Schopenhauer, iako indološki neobrazovan, pokazivao je velik interes i fasciniranost indijskom mišlju te je u njoj pronalazio ne samo osobnu utjehu za život nego i mudrost koja bi mogla biti korisna i jednom zapadnjaku te inspiraciju za elaboraciju vlastite filozofije. Iz tog je razloga bitno ovo istraživanje započeti upravo osvjetljavanjem utjecaja koju je indijska misao imala na Arthura Schopenhauera i formiranje njegovog originalnog filozofskog sustava koji je kombinacija dotadašnje zapadnjačke i drevne indijske filozofije.

2. Schopenhauerovo usmjerenje

„Izuzevši originalni tekst, to je najkorisniji i najuzvišeniji materijal za čitanje na ovome svijetu; bio mi je utjeha za vrijeme života, a bit će to i u mojoj smrti.“¹

Ovo su često citirane riječi Arthura Schopenhauera koje nedvojbeno iskazuju njegovu zadivljenost drevnom indijskom mudročću, a odnose se na djelo *Oupnek'hat, id est, secretum tegendum* („tajna koju se treba čuvati“ na perzijskom) koje je francuski indolog Abraham-Hyacinthe Anquetil-Duperron 1787.g. s perzijskoga preveo na latinski. *Oupnek'hat* se sastoji od pedeset indijskih *Upaniṣada*, a da bi se doznalo kako su se one uopće zatekle u perzijskom izdanju, treba zaviriti dublje u indijsku prošlost. Točnije, treba baciti pogled unatrag sve do Mogulskog carstva (1526.-1857.g.) i njegovog nesuđenoga kralja Dārā Shikūha (1615.-1659.g.) koji je imao velik interes za islamsku sufijsku mistiku i filozofiju, ali i općenito za sve poznate religije te je pokušavao pomiriti različite svjetonazore u miroljubivom sinkretizmu. Prijestolonasljednik Dārā na svom je dvoru okupio tadašnje stručnjake šarolikih uvjerenja i djelo koje je njihovim zajedničkim radom nastalo zove se *Sirr-i Akbar* (1656.g.) što u prijevodu znači „Velika tajna“.

U Schopenhauerovoj mladosti za Europljane je buddhizam kao religija jedva i postojao, a jedni od prvih znanstvenih časopisa koji su se bavili Azijom bili su *Asiatisches Magazin* i *Asiatick Researches*.² Nijemci devetnaestog stoljeća općenito su imali velik interes za Indiju jer su tražili korijene čovječanstva i tzv. prareligiju za čiji su izvor indijske *Vede* bile uvjerljivo najbolji kandidat. Prateći gotovo detektivski rad³ Ursa Appa, stručnjaka za filozofiju Arthura Schopenhauera, ali i općenito miješanje zapadnjačkih i istočnjačkih filozofskih koncepata, nailazi se na podatak da je Schopenhauer već 1811.g. radio bilješke o etnografiji Indije. No, kontakta s filozofijom i indijskom mišlju nije bilo sve do 1813.g. kada ga je, kako se doznaje iz jednog Schopenhauerovoga pisma, orijentalist Friedrich Majer upoznao s „indijskom starinom“.⁴ Urs App upozorava kako su mnogi stručnjaci⁵ učitali razna značenja u taj sudbonosni susret te bi tako nepažljiv istraživač i čitaoc mogao zaključiti da je Majer za

¹ Schopenhauer, A.; Payne, E. F. J. *Parerga and Paralipomena*, Vol. 2. New York: Oxford University Press, 2000. Str. 397.

² App, U. Schopenhauers Begegnung mit dem Buddhismus. U: *Schopenhauer Jahrbuch*. Band 79, str. 35-56. Ur: Hanz Gerd Ingenkamp, Dieter Birnbacher, Lutz Baumann. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1998. Str. 38.

³ App, U. (2006), Schopenhauer's Initial Encounter with Indian Thought, *Schopenhauer Jahrbuch*. Band 87, (str. 35-76). Dostupno na: http://universitymedia.org/downloads/APP_Indian_Encounter_2006.pdf, Pristup: 1. prosinca 2018.

⁴ Ibid., str. 41.

⁵ Ludwig Alsdorf, Rudolf Merkel, Arthur Hübscher, Douglas Berger, Brian Magee, U. W. Meyer, Stephen Batchelor, Moira Nicholls, Roger-Pol Droit, Frédéric Lenoir

Schopenhauera napravio sve od samog spominjanja indijske filozofije i *Oupnek'hata* pa do prodaje primjerka istog te sve do upoznavanja s hinduizmom i buddhizmom. Urs App u svom ranije spomenutom radu izlaže tablicu⁶ u kojoj se mogu naći sve Schopenhauerove posudbe knjiga iz Weimarske knjižnice u periodu od jeseni 1813.g. do proljeća 1814.g. Prva Schopenhauerova posudba povezana s Azijom dogodila se četvrtoga prosinca 1813.g. i radilo se o dva sveska časopisa *Asiatisches Magazin*. Očito je Schopenhauer te sveske detaljno proučavao jer ih je držao puna četiri mjeseca kod kuće, a to je, s obzirom na njegovo brzo i zainteresirano proučavanje, vrlo neuobičajeno. Druga knjiga koju je Schopenhauer posudio bio je upravo Duperronov *Oupnek'hat*, a treća je Polierina *Sur la Mythologie des Indous* (obje posuđene 26.3.1814.g.).

Svakako treba naglasiti da Arthur Schopenhauer nije imao indološko obrazovanje te nije znao sanskrt. Njegov kontakt s indijskom mislju dogodio se preko prijevoda samih prijevoda, a treba se u obzir uzeti i mogućnost utjecaja komentara koje su prevoditelji poput Friedricha Majera prilagali uz prijevode. Tako je Arthur Schopenhauer u časopisu *Asiatisches Magazin* čitao Majerove članke koji nose zajednički naslov „Der Bhagvat-Geeta, oder Gespräche zwischen Kreeshna und Arjoon“, ali oni su samo prijevod s engleskog na njemački. Sa sanskrta na engleski to je djelo („Bhagvat-geeta, or Dialogues of Kreeshna and Arjoon“, izdano 1785.g.) preveo poznati indolog Charles Wilkins. *Bhagavadgītā* je Schopenhauera zainteresirala te se u njegovim filozofskim bilješkama⁷ nalaze zapisi koji ukazuju na njegov velik interes za sadržaj ovoga djela. Treba napomenuti da Schopenhauer nije konzultirao Wilkinsonov prijevod nego je kao izvor koristio samo Majerov prijevod na njemački. Kao što i Urs App zaključuje,⁸ ne postoje nepobitni dokazi za utjecaj *Bhagavadgīte* na razvoj filozofije Arthura Schopenhauera, ali postoje velike sličnosti između sadržaja koji Kṛṣṇa izlaže Arjuni te postavki Schopenhauerove metafizike volje i cijeloga sistema koji iz nje proizlazi. Primjerice, razlika između „bolje“ (pod koju potpada i suosjećanje kao način da se oslobodi stiska volje) i „empirijske“ svijesti te sličnost između Schopenhauerove volje i svjetske duše (*Die Weltseele, anima mundi, brahman*) koja se nalazi u svim bićima. U svojim bilješkama Schopenhauer, uz korekcije po vlastitom nahođenju i podcrtavanje stvari koje je smatrao bitnima, prepisuje Majerov tekst u kojem se jasno mogu razaznati pojmovi *ātman* i *brahman*, a oni su značajni kao indikator monističkog utjecaja *Bhagavadgīte* na Schopenhauerov sustav.⁹

⁶ App, U. *Schopenhauer's Initial Encounter with Indian Thought*. Str. 48.

⁷ Schopenhauer, Arthur; Hübscher, Arthur. *Manuscript Remains in Four Volumes: Vol. 1*. Oxford: Berg, 1988.

⁸ App, U. *Schopenhauer's Initial Encounter with Indian Thought*. Str. 75.

⁹ Ibid., str. 74.

2. 1. Schopenhauerove Upaniṣade i buddhistička veza

„Uzgred, priznajem da moj sustav nikad ne bi mogao nastati da Upaniṣade, Platon i Kant nisu istodobno zasvijetlili u duhu jednog čovjeka.“¹⁰

Duperronov *Oupnek'hat*, to jest prvi prijevod *Upaniṣada* na jedan europski jezik, bila je Schopenhauerova najdraža knjiga, njegova svojevrsna indijska Biblija, koju je navodno čitao svakoga dana pred spavanje. Schopenhauerov interes za ovo djelo nije jenjavao te je tako Urs App identificirao čak četiri podsloja¹¹ Schopenhauerovih bilješki na njegovom primjerku *Oupnek'hata*. Ta činjenica ukazuje da se Schopenhauer vraćao ovom djelu tijekom cijelog svog života i uvijek iznova u njemu pronalazio inspiraciju. Kralj Dārā je u predgovoru *Oupnek'hatu* napisao da se u ovoj knjizi nalazi jezgra dugo traženih *Veda* te je ovdje sadržana drevna indijska mudrost. Ne mora se posebno naglašavati da su takve izjave samo raspirivale entuzijazam Anquetilla Duperrona i njegovih suvremenika, Europljana koji su romantičarski bili u potrazi za korijenima čovječanstva. Nakon izdavanja Duperronovog *Oupnek'hata* i prije nego što su učinjeni direktni prijevodi *Upaniṣada* sa sanskrta, mnogi su proučavali upravo Duperronovu knjigu čiji je stil Max Müller, jedan od začetnika zapadnjačkog studija indologije, opisao kao nerazumljiv, a App dodaje da je za razumijevanje tog izdanja potrebna neustrašivost kakvu posjeduje filozof poput Schopenhauera.¹² Šira publika je, dakle, ostala nezainteresirana za Duperronovo skupo i ogromno izdanje. Kada su direktni prijevodi *Upaniṣada* sa sanskrta postali dostupni, Schopenhauer ih je oštro kritizirao i dalje ostao vjeran Duperronovom *Oupnek'hatu*. Što je on u toj knjizi vidio što kasniji prijevodi nisu imali? Odgovor je danas zapravo prilično jednostavan, ali promakao je u ono doba i Duperronu, a posljedično i Schopenhaueru. Naime, prijevod kralja Dāre nije sadržavao samo upaniṣadski tekst nego i razne komentare. Takvi komentari obično su integrirani u sam tekst pa nije ni čudno što ih Duperron i Schopenhauer nisu zamijetili. Ponekad se komentator ipak spominje pa se tako na jednom mjestu imenuje Śaṅkara, poznati zagovornik Advaita (hrv. ne-dvojstvo) Vedānte. Bitno je naglasiti kako postoje sličnosti između Śaṅkarine filozofije i buddhizma. Śaṅkarina je interpretacija *Upaniṣada* pod velikim utjecajem idealistične metafizike (Mahāyāna) buddhizma.¹³ Sličnosti zapravo idu toliko daleko da su ga njegovi oponenti nazivali prikrivenim buddhistom, to jest protobuddhistom (pāli. *pracchanna-bauddha*). Ironično, ali kada je

¹⁰ *Manuscript Remains in Four Volumes: Vol. 1*. Str. 422.

¹¹ App, Urs. *Schopenhauer's Compass: An Introduction to Schopenhauer's Philosophy and Its Origins*. Wil: UniversityMedia, 2014., Str. 272.

¹² *Ibid.*, str. 266.

¹³ App, U. *Schopenhauers Begegnung mit dem Buddhismus*. Str. 41.

Schopenhauer kritizirao i odbacivao kasnije prijevode *Upaniṣada* sa sanskrta, on je odbacivao originalnu, ako se može koristiti ta riječ ukoliko se odnosi na originalni tekst uz minimum komentara, i izvornu indijsku mudrost za koju je mislio da je toliko utjecala na formiranje njegovog filozofskog sustava. Duperronov nečitki *Oupnek'hat* doista jest utjecao na njegovu filozofiju, ali Schopenhauer nije bio svjestan da je Duperronov prijevod samo vedāntinsko-buddhističko-idealistični kolaž teksta i komentara,¹⁴ a ne vrelo čiste i stare indijske misli. Kada je Schopenhauer kasnije (1825.g.) čitao Deshauterayesov članak¹⁵ o Buddhinom životu, odjednom je zamijetio „prekrasnu usklađenost“ buddhizma sa svojim vlastitim filozofskim sustavom.¹⁶ Schopenhauerova fasciniranost buddhizmom nikad ga neće napustiti te će sve do trenutka svoje smrti pratiti publikacije i radove o buddhizmu. Schopenhauer se 1845.g. proglašava buddhistom, a dvije godine prije svoje smrti (1858.g.) u jednoj bilješci zapisuje: „Buddha, Eckhart i ja poučavamo isto“.¹⁷

1. Faza	1811. – 1817.	<i>Asiatisches Magazin</i> <i>Oupnek'hat</i> – metafizika volje <i>Asiatick researches</i> – pojam Nieban (nirvāṇa), 1816.g.
2. Faza	1825. – 1844.	Deshauterayes, Hodgson, Körösi, Schmidt, Upham – upoznavanje s Mahāyāna buddhizmom Windischmann, Colebrooke – vedānta
3. Faza	1845. – 1860.	Burnouf, Spence Hardy, Turnour, Gogerly, Spiegel, Obry – produblјivanje spoznaja o Mahāyāna buddhizmu

Tablica 1 – tri faze utjecaja buddhizma na Arthura Schopenhauera¹⁸

¹⁴ Ibid., str. 42.

¹⁵ Članak objavljen 1825.g. u sedmom svesku časopisa *Journal Asiatique*

¹⁶ App, U. *Schopenhauers Begegnung mit dem Buddhismus*. Str. 47.

¹⁷ Ibid., str. 50.

¹⁸ Detaljno vidi ibid., str. 53-54.

3. Schopenhauer i suosjećanje

3. 1. Uvodne napomene

Prije nego se detaljno krene na izlaganje Schopenhauerovoga poimanja suosjećanja, važno je ukazati na pojedine semantičke probleme, ali i teškoće koje nastaju prilikom prijevoda određenih, u ovom slučaju ključnih riječi. Radi se dakako o samom pojmu suosjećanja i njegovom vezom sa sažaljenjem, simpatijom i empatijom. Širi problem na koji ćemo se osvrnuti kasnije tvori činjenica da se kod različitih autora mogu pronaći vrlo različite definicije, ali i međusobni odnosi nabrojanih pojmova. Ipak, trenutno je najvažnije ispravno predstaviti kako sam Arthur Schopenhauer shvaća pojmove koje koristi. U srpskom izdanju Schopenhauerove knjige „O temelju morala“¹⁹ prevoditeljica Veselka Santini prevodi njemačku riječ *Mitleid* kao *sažaljenje* što je u prevoditeljskom smislu ispravna odluka, ali u smislu čim boljega shvaćanja toga što Schopenhauer ima na umu kada kaže *Mitleid*, više odgovara hrvatska riječ suosjećanje. Budući da pojedini autori²⁰ upozoravaju na činjenicu da sažalijevati nekoga (eng. *to pity*) u sebi sadrži mentalni odmak od onoga kojega se žali, čak i određeni pogled svisoka, sažaljenje nije u ovom slučaju, kako će se pokazati, uopće adekvatna riječ. Dakle, stvar bi bila potpuno jasna da je Schopenhauer koristio njemačku riječ *mitfühlen* kojoj odgovara glagol suosjećati, a ne *mitleiden* što bi značilo zajednički patiti, to jest supatiti.

„**sažaliti** *svrš.* <*prid. trp.* sažaljen> **1.** (koga) osjetiti žalost prema kome; požaliti koga **2. a.** (se na koga) osjetiti sažaljenje, samilost prema komu, **b.** (se nad kim/čim) ražalostiti se, ožalostiti se

sažaljenje *sr* osjećaj žalosti (prema komu, prema čijoj nesreći)“²¹

„**suosjećati** (s kim) *nesvrš.* <*pril. sad.* suosjećajući, *gl. im.* suosjećanje> dijeliti s kim njegovu tugu ili žalost, osjećati žaljenje“²²

Čini se da hrvatski jezik ne čini tu suptilnu semantičku, ali ni psihologijsku razliku između sažaljenja i suosjećanja, no izgleda da to nije izolirani slučaj.²³ U prijevodima na engleski jezik za pojam suosjećanja koristi se riječ *sympathy*. To je prihvatljivo budući da se u znanstvenim

¹⁹ Schopenhauer, Artur. *O temelju morala*. Novi Sad: Bratstvo – Jedinstvo, 1990.

²⁰ Blum, Lawrence. *Compassion*. U: *Explaining Emotions*. Ur: Amélie Oksenberg Rorty. Berkeley: University of California Press, 1980. Str. 512.

²¹ Anić, Vladimir. *Rječnik hrvatskoga jezika*. Zagreb: Novi Liber, 1998. Str. 1040.

²² Ibid., str. 1128.

²³ Zagorac, Ivana. *Bioetički senzibilitet*. Zagreb: Pergamena, Znanstveni centar izvrsnosti za integrativnu bioetiku, 2018. Str. 17-23.

člancima pojedinih autora,²⁴ pisanim na engleskom jeziku, priznaje da je empatiju (starogrčki *empathia* – *en plus pathos* što bi na hrvatskom u slobodnijem prijevodu značilo *uživljavanje* ili na njemačkom, kako je formulirao filozof Theodor Lipps, *Einfühlung*) teško razlikovati od ostalih socio-emocionalnih stanja kao što su, primjerice, suosjećanje i simpatija. Također na istom mjestu malo kasnije nalazimo poistovjećivanje engleskih riječi *compassion* i *sympathy*.²⁵ Međutim, između nabrojanih socio-emocionalnih stanja postoji gradacija koja ukratko kreće od sažaljenja i simpatije preko empatije do suosjećanja. Suosjećanje se na toj ljestvici smatra najviše jer uključuje priznanje nečije patnje, znakove koji ukazuju da nam je stalo do osobe koja pati, mogućnost stavljanja u poziciju onog koji pati (zauzimanje perspektive) te želju da se ta patnja ukine.²⁶ Međutim, kod Schopenhauera i ranijih autora riječ empatija neće biti spomenuta jer je to noviji termin nastao iz simpatije – pojma koji je već poznat i korišten u filozofiji stare Grčke – početkom dvadesetog stoljeća.²⁷ Ukoliko nije drukčije naznačeno, u dijelovima koji slijede i koji će sadržavati citate srpskoga prijevoda novosadskog izdanja, riječ *sažaljenje* treba shvatiti u njezinom širem, pozitivnijem i schopenhauerovskom smislu – kao riječ suosjećanje.

3. 2. „O temelju morala“

Najviše Schopenhauerovih redaka o pojmu suosjećanja nalazimo u eseju, to jest monografiji pod naslovom „O temelju morala“. To djelo je 1840.g. nastalo kao odgovor na pitanje (postavljeno 1837.g.) Danske akademije za znanost koje glasi:

„Gdje tražiti izvor i temelj filozofije morala? Treba li ih tražiti u objašnjenju ideje moralnosti koja postoji neposredno u svijesti ili u nekom drugom spoznajnom načelu?“²⁸

Esej je, iako jedini pristigli odgovor na nagradno pitanje, ostao nenagrađen. Obrazloženje takve odluke Danske akademije, koje se može pročitati na kraju novosadskog izdanja „O temelju morala“, tvrdi kako je autor krivo shvatio pitanje te uopće nije, ili je nedovoljno, povezao svoj temelj etike s metafizikom. Također, Danska akademija nije zadovoljna samim dokazivanjem

²⁴ Ugazio, Guiseppe; Majdandžić, Jasminka; Lamm, Claus. (2014), Are empathy and morality linked? Evidence from moral psychology, social and decision neuroscience, and philosophy. U: *Empathy and Morality*, (str. 155-172). Dostupno na: <https://www.researchgate.net/publication/299565709>, Pristup: 21. studenog 2018.

²⁵ Ibid., str. 2.

²⁶ Burton, Neel. *Empathy Vs Sympathy*. URL: <https://www.psychologytoday.com/us/blog/hidden-and-seek/201505/empathy-vs-sympathy>, Pristup: 10. veljače 2019.

²⁷ *Bioetički senzibilitet*. Str. 23. i 33.

²⁸ *O temelju morala*. Str. 10.

da je suosjećanje fundament etike te je, što nije na odmet spomenuti, zgrožena nad činjenicom da autor toliko neprimjereno govori o pojedinim istaknutim filozofima novoga doba. Ovdje se navodi samo jedan od primjera iz Schopenhauerova spisa:

“...filozofi ovoga doba svoje čitatelje ne poučavaju (belehren), nego zalude (betören): o tome svjedoči svaka stranica. Kao heroji toga razdoblja sjaje Fichte i Schelling, a na kraju i onaj, čak i njih potpuno nedostojan, nespretni šarlatan bez imalo duha – Hegel, koji se nalazi daleko ispod tih talentiranih ljudi.“²⁹

Kao filozof predan uvijek i samo istini, Schopenhauer je u predgovoru prvom izdanju „O temelju morala“ morao ekstenzivno odgovoriti Danskoj akademiji te zaključio kako ni sama, cijenjena Akademija ne zna što je točno pitala i što je tim pitanjem točno tražila. Što se tiče prigovora u svezi povezanosti etike i metafizike, negdje je definitivno došlo do nesporazuma jer se sam Schopenhauer cijelo vrijeme trudio izbjegavati svoju metafiziku, koja je temelj njegovoga kompletnog filozofskog sustava izloženog već 1819. u njegovom glavnom djelu „Svijet kao volja i predodžba“, jer ne smije svoje poimanje etike, to jest izvor moralnosti izvesti iz metafizike:

„Tu su zapravo specijalna izvođenja dvaju učenja koja se u osnovnim crtama nalaze u četvrtoj knjizi Svijeta kao volje i predodžbe, ali su tamo bila izvedena iz moje metafizike, dakle sintetički i a priori, a ovdje, nasuprot tome, gdje zbog same stvari nisu bile dozvoljene njihove pretpostavke, istupaju zasnovana analitički i a posteriori; otuda je ono što je tamo bilo prvo, ovdje posljednje.“³⁰

Zbog tog se razloga na kraju eseja nalazi skromni dodatak u kojem Schopenhauer ukratko, što je već dovoljno čudno za njega i ukazuje na njegov oprez, objašnjava kako je etički prafenomen suosjećanja povezan s metafizikom. Dakle, Danska akademija prigovara za nedostatak nečega za što se sam Schopenhauer na jedvite jade suzdržavao da ne napiše. Što se tiče Schopenhauerovog animoziteta prema uglednim profesorima filozofije, dovoljno je pročitati samo malo detalja³¹ iz Schopenhauerove biografije kako bi se prepoznao uzrok njegovoga stava. Schopenhauerov stil i istinoljubivost ne može zadržati njegov karakter da izbije na površinu, što je zapravo u skladu s njegovom filozofijom i principom *operari sequitur esse*, pa

²⁹ Ibid., str. 85.

³⁰ Ibid., str. 7.

³¹ Vidi npr. dio o Schopenhaueru u: Russell, Bertrand. *Povijest zapadne filozofije*. Zagreb: Ibis grafika, 2010. ili detaljnije: Safranski, Ruediger. *Schopenhauer and the wild years of philosophy*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1991.

tako ponekad djeluje naglo i bezobrazno te se ne suzdržava izreći nešto što se nepažljivom čitatelju može učiniti kao *ad hominem*, ali Schopenhauer uvijek daje dodatna objašnjenja kada nekoga³² kritizira. Također, samo godinu ranije, u eseju pod naslovom „O slobodi volje“, nagrađenom od Norveškoga kraljevskoga društva za znanost (nagrađno pitanje glasilo je: „Može li se iz samosvijesti demonstrirati ljudska slobodna volja?“) možemo opet pronaći uvrede na račun *summus philosophus*.³³ Ipak, Schopenhauerovo izražavanje negativnih stavova o Hegelu nije spriječilo Norvešku akademiju da nagradi Schopenhauerov spis koji je svakako izuzetan i može svakom studentu filozofije poslužiti kao skraćena verzija povijesti filozofske misli o jednom od najtežih problema suvremene filozofije, to jest pitanju slobode volje. Što se tiče same presude, autor knjige „The Philosophy of Schopenhauer“ Dale Jacquette piše:

„Međutim, jasno je da Schopenhauerov esej, gledano u cijelosti, izravno odgovara na postavljeno pitanje smatrajući da moral svoja osnovna načela duguje savjesti, u smislu suosjećanja kao osjećaja koji možemo gajiti prema patnji i boli drugih ljudi.“³⁴

Također, Jacquette smatra da je zadnji dio izjave Danskoga kraljevskoga društva za znanost indikativan te kao glavni razlog odbijanja nagrađivanja priloženog eseja vidi činjenicu što je Schopenhauer oštro kritizirao već spomenutog i njemu omraženog Hegela, Fichtea te Schellinga. Ipak, kakve veze kritiziranje živih ili mrtvih filozofa ima s argumentacijom i istinom? Arthur Schopenhauer je jednostavno bio karakter kojega nije bilo briga za posljedice vlastitih riječi ukoliko je smatrao da je filozofski u pravu. Srećom, Schopenhauer nije bio obeshrabren službenom presudom Danskoga kraljevskoga društva za znanost te je 1841.g. objavio svoja dva eseja, jedan nagrađeni i jedan nenagrađeni, u zajedničkom izdanju.

3. 2. 1. Kritika Kantove etike

„Stoga priznajem da mi je posebno zadovoljstvo moralu izvući široko uzglavlje na kojem počiva. Time otvoreno izražavam svoju namjeru da pokažem kako su Kantov praktični um i kategorički imperativ potpuno neopravdane, neosnovane i izmišljene pretpostavke te da dokažem kako i Kantovoj etici nedostaje solidan temelj...“³⁵

³² Za primjer Hegela vidi u: *O temelju morala*. Str. 20-24.

³³ Schopenhauer, Arthur; Janaway, Christopher. *The Two Fundamental Problems of Ethics: On the Freedom of the Human Will; On the Basis of Morality*. Leiden: Cambridge University Press, 2009., Str. 99.

³⁴ Jacquette, Dale. *The Philosophy of Schopenhauer*. Chesham: Acumen, 2005., Str. 231.

³⁵ *O temelju morala*. Str. 53.

Schopenhauer svoj odgovor na postavljeno pitanje Danske akademije odlučuje započeti svojim komentarima i kritikama Kantove etike. Kao glavni referentni tekst Schopenhauer uzima Kantovo „Zasnivanje metafizike morala“. Schopenhauer na taj način pokušava objasniti i jasnije pokazati što misli da je u etici dosad bilo krivo te što bi on sam učinio drukčije. Zato umjesto da, kao pravi Kantovac kako je sam sebe ponosno nazivao, ispravi i poboljša ono što je Kant učinio na području praktičkog uma, on se odlučuje u potpunosti uništiti Kantovu etiku te napraviti mjesta za svoju.³⁶ Iako David Cartwright o tome piše u pomalo začuđenom tonu, to nije uopće čudno budući da Schopenhauer vidi etiku u bitnim segmentima drukčije nego Kant, što će se uskoro pokazati. Schopenhauer sa svojim najbližim filozofskim pretkom ne dijeli viđenje praktičnog kao što dijeli ono teorijsko. Značajnost etike za Schopenhauerovu filozofiju možemo vidjeti pogledavši njegov cjelokupni sustav: zadnja, to jest četvrta knjiga njegovoga glavnoga djela posvećena je etici. Od svojih početaka Schopenhauer zamišlja filozofiju koja bi bila metafizika i etika u jednom, odnosno njegova etika proizlazi sasvim prirodno iz njegove metafizike. Cartwright navodi kako je i veliki poznavatelj Schopenhauerove filozofije Arthur Hübscher tvrdio da Schopenhauer u centar i zaključak svoga razmišljanja stavlja etički stav.³⁷ Ono što se ovdje za Schopenhauera postavlja kao problem jest da se etika isključivo tiče života i međuljudskog djelovanja (ali i ljudskog prema svim ostalim bićima sposobnim za patnju), a ona još uvijek nema svoje prvo načelo. Ono što Schopenhauer vidi kao zadatak etike, najlakše se može iščitati iz sljedećeg citata:

„Nasuprot tome, ja etici postavljam cilj da pokaže, objasni i svede na njihovu posljednju osnovu, u moralnom pogledu u najvećoj mjeri različite načine ljudskoga djelovanja. Otuda, za pronalaženje temelja etike ne preostaje nijedan drugi put do empirijski, naime da se istražuje postoje li uopće radnje kojima moramo pripisati pravu moralnu vrednost – a to će biti radnje dobrovoljne pravednosti, čistog čovjekoljublja i stvarne plemenitosti. Njih onda valja promatrati kao dati temelj koji moramo točno protumačiti, tj. svesti na njegove istinske osnove, dakle dokazati svakako posebnu pobudu koja čovjeka pokreće na djelovanje te vrste, koje se specifično razlikuju od svake druge vrste. Ta pobuda, zajedno s prijemčivošću za nju, bit će posljednja osnova moralnosti, a znanje o njoj temelj morala.“³⁸

Ovdje je potrebno zapaziti bitne momente empirijskoga puta do fundamenta etike i pobude, to jest motivaciju. Tako Schopenhauer tvrdi da se etičari moraju zadovoljiti objašnjenjima i

³⁶ Cartwright, David. Schopenhauer's Narrower Sense of Morality. U: *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Ur: Christopher Janaway. Cambridge: Cambridge University Press, 2006., Str. 254.

³⁷ *Schopenhauer's Narrower Sense of Morality*. Str. 252.

³⁸ *O temelju morala*. Str. 136.

tumačenjem konkretnih ljudskih akcija i njihovom analizom postepeno će se doći do osnove morala.³⁹ Što se pak *impetusa* tiče, Schopenhauer se strogo drži zakona motivacije koji kaže da bilo koja radnja može nastupiti uslijed dovoljno jakog motiva.⁴⁰ Iz ovoga može biti potpuno jasno da se Schopenhauer i Kant već na početku razilaze jer će Kant zahtijevati da se etički princip pojavljuje nezavisno od iskustva, um takoreći mora dosanjati zakon kojega će se ljudi tada pridržavati. Njih dvojica se ne mogu složiti ni oko uloge *ratia* u sferi praktičnog jer ga Schopenhauer vidi samo kao instrument, pomoć volji da dođe do onoga što želi, to jest zadovolji svoje želje. Razum tako ostaje moralno ambivalentan, Schopenhauer želi nešto prirodnije što nikako neće ovisiti o razini kognitivnih sposobnosti i inteligenciji. Zadovoljavajući fundament mora biti zasnovan na našem biću i tada će nesumnjivo biti i djelotvoran kao moralni princip ljudske prirode.⁴¹

„Jer moral ima posla sa stvarnim ljudskim djelovanjem, a ne s apriornim pravljenjem kula od karata, čijim rezultatima se u zbilji i stisci života ne bi okrenuo nijedan čovjek i čiji bi učinak protiv navale strasti otuda bio kao učinak šprica za klistiranje protiv požara.“⁴²

Bez da se na ovom mjestu ulazi u objašnjavanje toga zašto Schopenhauer smatra da je Kantovo zasnivanje etike samo izvrtanje teološkog morala, Schopenhauer sa svoje strane s, na iskustvu zasnovanom pravu, sumnja da Kantovo *treba* i *dužnost* neće nikoga zaustaviti da u vrevi trenutka počini, ili još bolje, ne počini djela na koja ga tjeraju njegove pobude. Kantu su inklinacije, pod koje spada i suosjećanje, previše hirovite da bi se na njima bazirala bilo kakva radnja dostojna pridjeva moralno, dok Schopenhauer tvrdi da bi svakom moralno *osjetljivom* biću trebala biti uvredljiva činjenica da nešto radi pridržavajući se zakona koji propisuje radnje, bez obzira jesu li one uopće moguće ili nisu.⁴³ Kroz svoju kritiku Kantove etike Schopenhauer se suprotstavlja dominantnom racionalizmu i uvodi mogućnost jednog osjećaja kao opravdane, a i jedine osnove moralnoga djelovanja.

3. 2. 2. Temelj svekolike etike

„Bezgranično suosjećanje sa svim živim bićima najveća je garancija moralno dobrog djelovanja i ne zahtijeva nikakvu kazuistiku. Tko god je ispunjen njime, sigurno neće nikoga povrijediti,

³⁹ Ibid., str. 57.

⁴⁰ Ibid., str. 58.

⁴¹ Ibid., str. 53.

⁴² Ibid., str. 81.

⁴³ *Schopenhauer's Narrower Sense of Morality*. Str. 260.

nešto prekršiti ili donijeti nekome jad, već će imati obzira prema svima, sve će oprostiti, svima će pomoći koliko god je u njegovoj moći te će njegovo djelovanje nositi biljeg pravednosti i ljudskosti.“⁴⁴

Budući da Schopenhauer smatra kako se do osnove morala ne može doći nikako drukčije nego empirijskim putem te svesrdno predlaže etičarima, i onima koji se takvima smatraju, da prvo malo bace pogled na okolni svijet, nužno mu je obračunati se s javnom ili općom, to jest legalnom pravednošću jer je ona prva koja se može susresti u civiliziranom svijetu. Schopenhauera opća pravednost u kontekstu moralnosti ne zanima jer ima dvije nužnosti: 1) zakonski poredak i 2) strah od društvene sramote, a za građanina je nužno da sačuva dobro ime i zadrži čast.⁴⁵ Schopenhauerovo poimanje države i državnog aparata općenito je hobbesiansko te smatra kako bi čovječanstvo bilo u stvarno lošem položaju da nema države koja služi kao brnjica na vučjim gubicama koje konstantno dišu jedne drugima za vratom:

„Država, to remek djelo samorazumljivog, umnog i koncentriranog egoizma svijuu...“⁴⁶

Baš zbog te artficielne prijaznosti i zakonskoga poretka, Schopenhauer tvrdi da je istinsku moralnu izopačenost svijeta teško uočiti. Kao što je već viđeno iz kratkog objašnjenja osnovnih crta Schopenhauerove kritike Kantove etike, Schopenhaueru smeta bilo kakav zakon, bio on unutrašnji (kategorički imperativ) ili vanjski (represivna i prijeteća sila državnog aparata), u ispravnom identificiranju i objašnjavanju moralnosti te njezine osnove. U citatu iznad može se pronaći prvi i glavni motiv koji djeluje u čovjeku, ali i u životinji. Radi se, dakako, o egoizmu koji je, smatra Schopenhauer, po svojoj prirodi bezgraničan i funkcionira po principu „sve za mene i ništa za druge“. Taj egoizam je zapravo težnja za održanjem postojanja i dobrobiti svakog živog bića. On je esencijalan za sve u prirodi⁴⁷ i bez njega se vrste ne bi nastavile, to jest održale. Razlog egoizmu Schopenhauer nalazi u činjenici da je svatko samom sebi dat neposredno, a drugi su mu dati samo posredno. Ono što je problem kod egoizma kao prirodnoga stava jest činjenica da egoist živi u opasnom svijetu gdje ga svi žele ugroziti jer netko tko se ravna po principu „sve za mene i ništa za druge“, ne može očekivati bilo čiju pomoć ili milost. Popratna pojava egoizma nužno mora biti neprijateljski stav prema drugima. Budući da sebični

⁴⁴ *The Two Fundamental Problems of Ethics: On the Freedom of the Human Will; On the Basis of Morality*. Str. 223.

⁴⁵ *O temelju morala*. Str. 128.

⁴⁶ *Ibid.*, str. 135.

⁴⁷ Schopenhauer, Arthur. *The World as Will and Representation, Vol. I*. New York: Cambridge University Press, 2010., Str. 358.

motiv potpuno ukida moralnu vrijednost neke radnje, u djelu „O temelju morala“ zapravo se traga za nečim dovoljno jakim što bi se moglo suprotstaviti egoizmu.

Schopenhauerov eruditski stil prepun digresija često proučavatelju otežava posao sustavnoga praćenja pojedine, često za tematiku bitne, niti razmišljanja. Tako, primjerice, Schopenhauer u djelu „O temelju morala“ objašnjava egoizam i zlobu prije nego što jasno navede sve moguće pobude, to jest motive ljudskih radnji. Isto tako, prvo navodi dvije kardinalne vrline za koje će kasnije dokazati da proizlaze iz fenomena suosjećanja. U svom glavnom djelu, u četvrtoj knjizi koja se bavi etikom, čini isto te tako najvažniju stvar uvijek ostavlja za sam kraj izlaganja, vjerojatno zbog želje da ostavi jači dojam na čitatelje. Za lakši pregled i daljnje shvaćanje, ovdje se izlažu dvije kardinalne vrline i tri, to jest četiri motiva ljudskoga djelovanja:

Kardinalne vrline:	Motivi ljudskoga djelovanja:
Dobrovoljna pravednost	Egoizam
	Zloba
Ljudskost/ brižna ljubaznost	Suosjećanje
	<i>Neimenovana tendencija</i>

Tablica 2 – kardinalne vrline i motivi ljudskoga djelovanja

U novosadskom izdanju „O temelju morala“ prevoditeljica se s prevoditeljske strane ispravno odlučuje prevesti njemačku riječ *Menschenliebe* sa srpskom riječi *čovekoljublje*, ali s obzirom na sadržaj toga Schopenhauerovoga pojma, engleska izdanja koja *Menschenliebe* prevode s *loving kindness* bolje odražavaju njegovo značenje. Zato se ovdje predlaže termin ljudskost ili alternativno brižna ljubaznost. Pojam *čovekoljublje* indicira da se radi samo o ljubavi i odnošenju prema ljudima, a Schopenhauer jasno naglašava da se ta vrlina, pa i samo suosjećanje iz kojeg ona proizlazi, odnosi na sva živa bića.⁴⁸ S druge pak strane, *ljudskost* je ispravan termin jer ukazuje i na to da su ljudska bića, zasad, jedina sposobna voditi se po toj vrlini. Što se tiče dobrovoljne pravednosti, sada postaje jasnije zašto se Schopenhauer na početku želio osvrnuti na javnu ili opću pravednost. Dok javna pravednost djeluje pod utjecajem straha od kazne, dobrovoljna pravednost čini ispravnu stvar (npr. vraća nečiji novčanik izgubljen u mračnoj ulici kojom rijetko tko prolazi), čak i kada nitko ne gleda. Neimenovana tendencija koju Schopenhauer uopće ne spominje u djelu „O temelju morala“ više se tiče asketskog odricanja i njegove doktrine spasa, čiji suosjećanje jest dio, ali je taj dio vjerojatno preskočio da uštedi

⁴⁸ *O temelju morala*. Str. 182.

prostor i dodatno ne zbuni Dansko kraljevsko društvo za znanost. Ta neimenovana tendencija ima za cilj vlastito zlo.

Egoizam, čije su osnova i svrha već objašnjene, jest djelovanje koje kao cilj ima vlastito dobro. Zloba ili zloradost (njem. *Schadenfreude*) djelovanje je koje za cilj ima tuđe zlo i Schopenhauer ga smatra istinskim đavolskim grijehom.⁴⁹ Ona je prilično česta pojava, a javlja se zbog neizbježnog sudaranja dvaju ili više egoističnih pojedinaca. Najčešći izvor zloradosti je zavist koja je još češća jer je ona reakcija na tuđu sreću, koja pak je uvijek podsjetnik na vlastitu nesreću ili nedostatak. Zavist je u tom smislu jedna od par mogućih reakcija prilikom svakoga susreta s drugima. Schopenhauer tako najprije razmatra, ponekad do minucioznih detalja, mračniju stranu ljudske prirode i odstupa od uobičajenoga postupka moralista koji obično prvo izlažu vrline i pozitivne strane. To, dakako, ide u prilog njegovom, kako se generalno smatra, pesimizmu i s time si priprema tlo za izlaganje o ljudskoj patnji i njezinoj neminovnosti. No, ta odluka da se prvo izloži ljudske slabosti, ima i jednu praktičnu stranu. Izloživši prvo sve s pozitivnoga spektra, schopenhauerovski rečeno, u ljudima se lako može javiti prezir i zbunjenost kada shvate da se te vrline rijetko u stvarnosti viđaju. Ovako se pak u čitatelju budi osjećaj da je situacija loša, ali isto tako da ona može postati bolja.

Suosjećanje je motiv koji za cilj ima dobro drugoga i za Schopenhauera je ono prava moralna pobuda koja rješava problem etike. Motiv za djelovanje prilikom moralnih radnji mora ležati u dobru nekoga drugoga. Na sto pedesetoj stranici svog eseja „O temelju morala“ Schopenhauer konačno spominje, kao što on kaže, svakodnevni fenomen suosjećanja (njem. *Mitleid*). Suosjećanje je, dakle, osnova dobrovoljne pravednosti i ljudskosti, ali i cijele moralnosti. Za Schopenhauera je fenomen suosjećanja prirodan i leži u samoj ljudskoj prirodi te ne počiva na pretpostavkama, pojmovima, religijama, dogmama, mitovima, odgoju i obrazovanju. Ne samo to, već se fenomen suosjećanja obraća savjesti koja postoji kod svakog čovjeka i svuda se očekuje.⁵⁰ Suosjećanje djeluje u dva koraka, a to su: 1) negativni dio – djelovanje protiv egoizma i zloradosti, ona čovjeka sprečava da povređuje druge i bude uzročnik njihove patnje te 2) pozitivni dio – suosjećanje nas nagoni na pomoć onima koji je trebaju, dakle, cilj nam je smanjivanje tuđe patnje. Iz ta dva koraka suosjećanja onda i proizlazi Schopenhauerov princip etike koji glasi:

Neminem laede, omnes, quantum potes, juva.

⁴⁹ Ibid., str. 168.

⁵⁰ Ibid., str. 154.

Prvi dio (neminem laede – nikog ne povređuj) odnosi se na dobrovoljnu pravednost i sve njezine izvedenice, a drugi dio (omnes, quantum potes, juva – svima, kojima možeš, pomogni) odnosi se na ljudskost i sve njezine izvedenice.

Jedna od bitnijih postavki Schopenhauerovog cijelog filozofskog sistema je izlaganje o patnji pod koju spadaju sve oskudice, odricanja, potrebe i želje. Za Schopenhauera je to ono pozitivno i osjeća se neposredno. Bol nam se objavljuje sama od sebe i, ne samo kad je vidimo i/ili osjetimo kod drugih pa se budi suosjećanje, ona nas potiče na djelovanje. S druge strane, zadovoljstvo, uživanje i sreća negativni su jer se sastoje samo od nedostatka boli. Oni koji su sretni i zadovoljni, ostavljaju nas, po Schopenhauerovom mišljenju, u najboljem slučaju ravnodušnima, a u onom najgorem počinjemo osjećati zavist. Dovoljno je zanimljivo da Schopenhauer ostavlja mogućnost radovanja zbog tuđe sreće, što bi se moglo nazvati *suradošću*. No, Schopenhauer to opet tumači samo kroz ono pozitivno, to jest patnju i mi smo tada sretni zbog drugih samo posredno i sekundarno time što nas je ranije žalostila njihova patnja.⁵¹ Sama riječ *suosjećanje* bi iz svojega potencijala trebala ići i u drugom smjeru pa bismo tako trebali biti u mogućnosti osjećati i sreću kada su drugi sretni, ali čini se da Schopenhauer u tom smjeru definitivno nije razmišljao jer se bol osjeća neposredno, a zadovoljstvo samo posredno. U suvremenoj terminologiji koja bi išla u smjeru „pozitivnog“ spektra suosjećanja, postoji jedino suvremena engleska riječ *compersion* koja je suprotnost od ljubomore. Cijela Schopenhauerova teorija o patnji kao pozitivnoj može se činiti pesimistična, ali ona dobiva malo drukčiji smisao kada se usporedi s buddhističkim naukom sadržanim u Buddhine četiri plemenite istine koje zapravo ne govore ni o čemu drugom doli o patnji: spoznaja da je ljudska stvarnost protkana patnjom, spoznaja o porijeklu patnje, spoznaja da postoji ukinuće patnje i put koji k tome vodi. U četvrtoj knjizi svojega glavnoga djela Schopenhauer kao da cijelo vrijeme prati Buddhine četiri plemenite istine – sve počinje s patnjom, a završava u utruću volje, to jest nirvāṇi. Daleko od toga da su i Schopenhauerova filozofija i buddhizam pesimistični, oni, dapače, ukazuju na izlaz iz mučnog i tragedijama protkanoga postojanja.

Kao što je već naglašeno, Schopenhauerov cijeli metafizički sustav koji ima u svom centru volju, njegovu stvar po sebi, kulminira u domeni etike. Sam Schopenhauer na početku četvrte knjige „Svijeta kao volje i predodžbe“ kaže kako je ovo najozbiljniji dio njegova sustava jer se bavi konkretnim ljudskim radnjama. To je praktična filozofija i to ljude, na kraju krajeva, najviše i zanima.⁵² Schopenhauerova etika, kako se čini i sasvim normalno, izrasta iz njegove

⁵¹ Ibid., str. 152.

⁵² *The World as Will and Representation, Vol. 1.* Str. 297.

metafizike. Dakle, da bi se shvatio čak i princip suosjećanja, koji je od presudne važnosti za njegov pojam moralnosti i etike općenito, potrebno je znati barem osnove iako bi Schopenhauer s tim bio zgrožen jer on sam zahtijeva da se sva njegova djela pročitaju kako bi se uopće iole mogao shvatiti njegov filozofski sustav,⁵³ njegove metafizike. Preuzevši od Kanta postavke iz teorijske filozofije, zbog čega se ponosno naziva kantovcem, Schopenhauer dijeli stvarnost na stvar po sebi i predodžbe. Sve što čovjeka okružuje, predodžbe su nastale funkcioniranjem njegovoga kognitivno-receptivnog aparata, a do stvari po sebi se ne može doći. To jest, postoje načini, ali oni su stvarno rijetki što je već Schopenhauerov dodatak.

„Svijet je moja predodžba”: to je istina za svako živo, za spoznaju sposobno biće iako je jedino ljudsko biće može dovesti do apstraktne, refleksivne svijesti; ako to stvarno učini, njegovo mišljenje je filozofski ispravno.“⁵⁴

Tako započinje njegovo glavno djelo i ako je njegova filozofija klupko vune, ta prva rečenica raspetljana je nit kojom je sve započelo. Iako njegov rad sadrži kontradikcije, kao i svaki pokušaj cjelovitog sustava, odaje duh ingenioznosti činjenica da je Arthur Schopenhauer cijelu svoju filozofiju, silne stranice eseja koje je napisao, izveo iz svoje monističke metafizike volje. Sve predodžbe ili fenomeni, koji su stvoreni posredstvom našeg uma i već su uvjetovani uvjetima samog iskustva koji su dani *a priori*, potpadaju pod princip dovoljnog razloga. Schopenhauer sam upućuje na svoju doktorsku disertaciju pod naslovom „On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason“ (1813.g.) kao dobro mjesto za početak proučavanja njegovoga filozofskog sustava. Najjednostavnije rečeno, princip dovoljnog razloga je princip koji kaže da sve što postoji mora imati uzrok, razlog ili osnovu.⁵⁵ Naše znanje, odnosno sortiranje znanja unutar vremena ne bi bilo moguće bez principa dovoljnog razloga, to jest ukoliko ne bismo predodžbe posmatrali u odnosu uzroka i posljedica. Cijela teorija motivacije koju Schopenhauer zagovara, dobiva svoj vrhunac, također, u etičkom dijelu gdje će neka radnja uslijediti ukoliko za to postoji dovoljan motiv. Za općenito shvaćanje ljudskih radnji kod Schopenhauera, tu je i veoma bitna njegova teorija o karakteristikama u koju detaljno na ovom mjestu nećemo zalaziti.

Ono što je kod Schopenhauera važno jest činjenica da razum, to jest intelekt igra sekundarnu ulogu, a volja je ta koja ima primat. Često se može čuti, a jedan od mogućih prvih susreta koje

⁵³ Šopenhauer, Artur. *Svet kao volja i predstava, II*. Novi Sad: Matica Srpska, 1986., Str. 397.

⁵⁴ *The World as Will and Representation, Vol. 1*. Str.23.

⁵⁵ Melamed, Yitzhak Y. and Lin, Martin, "Principle of Sufficient Reason", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL: <https://plato.stanford.edu/entries/sufficient-reason/>, Pristup: 1. Prosinca 2018.g.

učenici srednjih škola sa Schopenhauerom imaju je upravo udžbenik iz filozofije za srednje škole,⁵⁶ kako je Schopenhauer predstavnik iracionalizma pa se onda, pogotovo nekoj mladoj osobi, može učiniti kako ovaj filozof odbacuje razum. Teško je zamisliti da filozof koji kaže da je filozofija kćer razuma i majka istine može odbaciti razum.⁵⁷ Uistinu, što bi u filozofiji značilo odbaciti razum? Odbaciti cijelu tradiciju i pouzdano sredstvo spoznaje. Činjenica da je cijeli svijet očitovanje bezumne volje ukida mu mogućnost da bude mjesto upravljano racionalnošću i logikom. No, to ne znači da razum ne postoji i ne igra ulogu u objašnjavanju svijeta i funkcioniranju u svijetu. Dapače, razum igra ključnu ulogu pri samom izlasku iz ovoga svijeta predodžbi kao što je prikazano u četvrtoj knjizi „Svijeta kao volje i predodžbe“, a to je ono što netko tko se tek upoznaje sa Schopenhauerovom filozofijom ne može znati. Međutim, početna funkcija data razumu je ona sluge volji. Razum služi kao izviđač, ali izuzetno sposoban izviđač, i on volji objašnjava motive: „Ukoliko učinimo to na ovaj način, ispast će ovako i onako.“ No, volja već otpočetka želi to što želi. Razum na kraju toga procesa ostaje samo promatrač koji je iznenađen isto toliko kao i netko tko bi to sve gledao sa strane. Razum ne zna što će volja odlučiti i čini mu se, zbog toga što je ponudio više opcija, što pak ovisi o razini sposobnosti razuma u pitanju, da se to ozbiljno razmatra i može biti bilo što od ponuđenog. No, to je već privid jer je volja već izabrala, zaista jedinu moguću opciju.⁵⁸ Na tome onda počiva, što može zgroziti i obeshrabriti svakoga pedagoški nastrojenog moralista, Schopenhauerova tvrdnja da su ljudski karakteri nepromjenjivi te da se odgojem i obrazovanjem tu ništa previše ne može postići. Zbog toga i prilično često u četvrtoj knjizi „Svijeta kao volje i predodžbe“ ponavlja, poput mantre, Senekinu rečenicu: *Velle non discitur* (lat. volja se ne može naučiti). Ipak, da bi netko mogao biti suosjećajan ili egoističan u određenoj situaciji, on mora znati što je, primjerice, bogatstvo i što se s njim sve može kupiti, ali također mora biti upoznat sa značenjem patnje pa i ugone. Za to pak opet služi razum. U svakom slučaju, volja je u svim bićima i pokreće ih te budući da je njoj najvažnije da se održi, ona zahtijeva i tjera bića da zadovolje svoje potrebe i uklone nedostatak i manjak koji je zapravo patnja. Kod biljaka i primitivnijih životinja tako postoje stimulusi, a kod životinja i čovjeka, gdje je sistem pronalaženja i objašnjavanja uzročno-posljedične veze na najvišoj razini, to su motivi. Tu se svakako postavlja i pitanje slobodne volje – jedno od najtežih pitanja ikad postavljenih u filozofiji. Schopenhauer svoje mišljenje detaljno objašnjava u spomenutom nagrađenom eseju „O slobodi volje“. On vidi rješenje problema u tome što se u rečenici: **operari sequitur esse**, sloboda stavljala

⁵⁶ Kalin, Boris. *Filozofija – Uvod i povijest*. Zagreb: Školska knjiga, 2015., Str. 263.

⁵⁷ *The Two Fundamental Problems of Ethics: On the Freedom of the Human Will*. Str. 99.

⁵⁸ *The World as Will and Representation, Vol. 1*. Str. 318.

oduvijek u *operari*, a Schopenhauer slobodu stavlja u *esse*. Volja je jedina stvarno slobodna jer je ona stvar po sebi i izvan predodžbi. Sve što funkcionira isključivo unutar svijeta predodžbi, neslobodno je. Schopenhauer stoga slobodu ne vidi u individualnim radnjama, nego u višim dijelovima koji nisu tako lako dostupni ljudskoj spoznaji.⁵⁹

Ono što se u hinduističkoj i buddhističkoj tradiciji naziva velom *māye* (eng. *the veil of māyā*), Schopenhauer vidi kao posljedicu *principium individuationis*. To je koncept koji se idealno uklapa u Schopenhauerovu filozofiju te po kojem je ovaj svijet, iako u svemu leži ista sila, pun raznolikosti. Osnova i učenje koje bi pojasnilo zašto raznolikost uopće postoji, može se tražiti u mističkim objašnjenjima za koja je Schopenhauer znao. Tako jedno od objašnjenja glasi kako se originalno biće (njem. *Urwesen*) odlučilo prikazati u bezbroj oblika iz ljubavi prema bićima koja će ga na taj način moći spoznati.⁶⁰ Zapravo, ono što se na kraju ukazuje kao bit Schopenhauerove filozofije jest da je ovaj svijet predodžbi samo iluzija prepuna boli i patnje. Volja nas nagoni da zadovoljavamo želje, ali ljudi su zapravo konstantno nabacivani između patnje i dosade. Patnja je nedostatak i manjkavost koju moramo konstantno zadovoljavati, čak i bez nekih velikih i pretencioznih ambicija, čovjek mora hraniti i pojititi svoje tijelo koje nije ništa do objektivizirana volja.⁶¹ Uobičajeno je da etike završavaju tako da povezuju vrlinu sa srećom, ali Schopenhauer ide u drugom smjeru koji će se jednom, pogotovo barem malo hedonistički nastrojenom zapadnjaku uvijek činiti stranim i nadasve neprihvatljivim. Sama Schopenhauerova doktrina spasa, kako je on naziva, sugerira da se od nečega treba spasiti. U svijetu pod velom *māye*, duboko uljuljkan u san, najbolje će kotirati pojedinac koji se postavlja sebično, to jest egoistički i funkcionira po principu „sve za mene i ništa za druge“. Takav pojedinac može, ali niti ne mora znati za djelovanje *principium individuationis* koji stoji između njega i spoznaje da je u svemu ista esencija, ista bit.

Potrebno nam je, dakle, znanje o Schopenhauerovoj metafizici volje kako bismo mogli uvidjeti da svoj koncept suosjećanja pokušava utemeljiti metafizički. Kroz svakodnevni fenomen suosjećanja događa se identifikacija s drugima i razlika se, koja je samo iluzorna, između nas i drugih barem prividno ukida.⁶² Schopenhauer naziva suosjećanje jednim misterioznim unutrašnjim procesom u kojem tuđa patnja može postati naš motiv za djelovanje. Međutim, iako se u svijetu pokretanom kolosalnim egoizmom i zadovoljavanjem vlastitih potreba čovjek ne može dovoljno načuditi onomu tko bi, bez vlastitog interesa, potrčao upomoć

⁵⁹ *The Two Fundamental Problems of Ethics: On the Freedom of the Human Will*. Str. 109.

⁶⁰ *Schopenhauer's Compass: An Introduction to Schopenhauer's Philosophy and Its Origins*. Str. 106.

⁶¹ *The World as Will and Representation, Vol. I*. Str. 125.

⁶² *O temelju morala*. Str. 149.

drugome, ono što zaista čudi u Schopenhauerovom poimanju suosjećanja, njegova je tvrdnja da onaj koji suosjeća, osjeća tuđu bol kao tuđu, u njemu ili njoj.⁶³ Kasnije u radu će se ta čudesna ideja obraditi i kritizirati jasnije. Budući da je fenomen suosjećanja prirodan i do njega se ne dolazi suptilnim argumentima, to jest objašnjavanjima razuma, postavlja se pitanje kako do njega zapravo dolazi? Kao što kaže R. Raj Singh,⁶⁴ iskonska i stvarna vrlina bazira se na intuitivnom znanju koje u tuđoj individualnosti vidi istu prirodu koja je unutar njega samoga. Schopenhauer možda nije imao hrabrosti ili snage napisati to tako doslovno, ali iz njegovog izlaganja u djelu „O temelju morala“ sasvim je jasno da on pokušava zasnovati etiku na osjećaju što je prilično sablažnjivo za racionalistički nastrojenu i umnim pravilima okrenutu Europu. Intuitivno znanje ne može se prenijeti riječima isto kao što se znanjem nekoga koncepta ne može stvoriti umjetničko djelo ili nastati djelovanje puno vrlina. Još jednom: *Velle non discitur*. No, Schopenhaueru je to intuitivno znanje dovoljno i za njega tu priča završava, barem što se racionalizacije tiče. Svejedno, Schopenhauer je svjestan da će pokušaja racionalizacije i objašnjavanja biti pa i sam kaže da ljudi tu čistu intuitivnu spoznaju moraju filtrirati kroz neku dogmu samo da bi zadovoljili razum.⁶⁵

Tako Schopenhauer, a bez toga nikako ne može proći njegovo izlaganje o suosjećanju, uzima sanskrtsku rečenicu: ***tat tvam asi*** (originalno iz *Chāndogya Upaniṣade*) i u svom jeziku metafizike volje prevodi je s **volja u meni je ista ta volja koja je u svima i svemu**. Doslovni prijevod glasi: ***to si ti***. Intuitivno etičko znanje je samospoznaja volje i pomoću njega moguće je progledati (njem. *durchschauen*) kroz igru volje i odlučiti ići protiv nje. Netko tko učini istinski dobro djelo izjavljuje da stoji u apsolutnoj suprotnosti prema običajima svijeta i pokazuje da je distinkcija Ja i ne-Ja iluzorna.⁶⁶ Opet, svako djelo bez vlastitog interesa za Schopenhauera je misterij. Za njega je svaka dobroćudna radnja prema drugome početak praktične mistike koja se slaže s njegovom teorijskom mistikom, ali u slučaju suosjećanja njihova veza nije racionalna. Za dobar karakter tako drugi nisu ne-Ja nego su „Ja još jednom“ pa je tako njegov izvorni odnos prema svakome prijateljski što potječe od njegovog uvida da postoji srodnost između svih živih bića. Krajnji cilj izlaska iz uragana postojanja prepunog patnje Schopenhauer ipak ostavlja isposnicima kroz proces koji on naziva zaokret volje (eng. *turning of the will*). Asketski život svetaca za Schopenhauera je teoretski ideal, ali i obični ljudi, laici, mogu se odlučiti za život pun suosjećanja, ljudskosti, pomaganja drugima i umanjivanja

⁶³ Ibid., str. 153.

⁶⁴ Singh, Raj, R. *Schopenhauer: A Guide for the Perplexed*. London: Continuum, 2010., Str. 114.

⁶⁵ *The World as Will and Representation*, Vol. 1. Str. 410.

⁶⁶ *Parerga and Paralipomena*, Vol. 2. Str. 219.

njihove patnje. Suosjećanje, kao i estetska kontemplacija, razbijaju iluziju samo privremeno, dok *neimenovana tendencija* (vidi tablicu broj 2, str. 16) kao motiv služi za potpuno ukidanje volje, tzv. umrtvljenje.⁶⁷

Iako uvijek u fragmentima i uz mnoge digresije, Schopenhauer u eseju o etici koji se nalazi u drugom svesku njegovoga djela „Parerga i Paralipomena“ objašnjava kako bi se trebali odnositi u susretu s drugim ljudima. To je opet svojevrsna kritika Kanta i njegovoga pojma dostojanstva čovjeka koje se temelji na njegovoj moralnosti. Schopenhauer uvijek, barem što se tiče ljudskoga djelovanja, pokušava ostati realan i ukazuje na to da će se prema drugima sasvim sigurno javiti prezir i mržnja ukoliko ćemo promatrati njihovu objektivnu vrijednost (dostojanstvo). Umjesto da gledamo idealne slike te ostajemo razočarani kada ih u tmurnoj stvarnosti ne nađemo, Schopenhauer savjetuje da svakog čovjeka sudimo uvijek po njegovoj boli, patnji i problemima koje ima. Na taj način ćemo, tvrdi Schopenhauer, uvijek suosjećati s čovjekom.⁶⁸ Također je zanimljivo mjesto, a to je u tom djelu istodobno i vrhunac za proučavanje Schopenhauerovog poimanja koncepta suosjećanja, u četvrtoj knjizi „Svijeta kao volje i predodžbe“ gdje Schopenhauer kaže:

„No, prije nego dođem do te završne teme, prvo ću raspraviti i objasniti jednu paradoksalnu tvrdnju – ne zato što je paradoksalna, nego zato što je istinita te je dio cjelovite misli koju izlažem. Tvrdnja je ova: ‘Sva ljubav (αγάπη, caritas) jest suosjećanje.’“⁶⁹

Dakle, kada netko progleda kroz *principium individuationis*, u njemu nastaje stav dobroćudnosti prema svim bićima koji se manifestira kao čista ljubav. Poistovjetivši tako čistu ljubav sa suosjećanjem, Schopenhauer dalje objašnjava da to suosjećanje ipak ima granicu, ali samo i isključivo kada se radi o odabiru između dvaju pojedinaca od kojih su obojica u nevolji, ali samo se jedan može spasiti. Jedan od njih, koji je postigao najveću dobrotu i perfektnu velikodušnost, tada mora odlučiti hoće li spasiti sebe ili svoga prijatelja, supatnika u nevolji. Schopenhauer tvrdi, i u tome se očito ogleda paradoks koji spominje, da nema razloga da taj velikodušni pojedinac odabere spasiti svoga prijatelja, a ne sebe. Čini se logičnim da je Schopenhauer to tako odlučio napisati i postaviti jer bi se u suprotnom u suosjećajnom pojedincu pokazala ona ista neimenovana tendencija koja je karakteristična za isposnike, koji su već na putu negiranja volje za život. Ovdje valja podsjetiti da Schopenhauer radi razliku između suosjećanja i asketizma u samom stupnju blizine pojavi zaokreta volje te tako

⁶⁷ *The World as Will and Representation*, Vol. 1. Str. 389.

⁶⁸ *Parerga and Paralipomena*, Vol. 2. Str. 202.

⁶⁹ *The World as Will and Representation*, Vol. 1. Str. 401.

suosjećajna osoba ima, barem u početku, samo intuitivnu spoznaju iste esencije u svim živim bićima, a isposnik je već dobrano razumom shvatio da je patnja nezaustavljiva i ista u svim živim bićima. Ovo je znači moment u kojem se pomalo zamućuje ta razlika između suosjećajnoga laika i isposnika. Da bi se stvari dodatno zakomplicirale, Schopenhauer kaže kako je situacija u potpunosti drukčija ukoliko se na kocki nađe dobrobit većeg broja pojedinaca ili kolektiva te da bi u tom slučaju suosjećajni pojedinac dao svoj život kako bi mnoštvo moglo sačuvati svoje. On ovdje daje primjere spartanskoga kralja Leonide, atenskog kralja Kódrosa te švicarskog narodnog heroja Arnolda von Winkelrieda dajući tako počast svima koji umru za obitelj i domovinu.⁷⁰ Je li se u ovome barem na trenutak oglasilo zvono utilitarizma? Može se ovdje dodati i da, što je spominjanjem riječi *caritas* jasno, Schopenhauer pohvaljuje kršćanstvo, ali njegovu skromnu, stariju i često potisnutu formu, jer propovijeda i daje, barem u teoriji, naglasak na bezgraničnu ljubav. Kršćanstvo je tako za Schopenhauera odsjaj indijskoga prasnijeta s ruševina Egipta, ali je palo na židovsko tlo.⁷¹ Barbarizam islama Schopenhaueru općenito ne odgovara, a buddhizam je za njega najbolja religija.⁷² No, ono što je zaista pohvalno i zbog čega je ranije upozoreno da Schopenhauerov izraz *Menschenliebe* ne odgovara njegovom sadržaju budući da svoj korijen ima u samom suosjećanju prema svim bićima, retci su koje je Schopenhauer posvetio životinjama:

„Suosjećanje prema životinjama upravo je tako povezano s dobrotom karaktera da se može pouzdano tvrditi da onaj tko je okrutan prema životinjama, ne može biti dobar čovjek. To suosjećanje pokazuje se kao nešto što potiče iz istog izvora kao i vrlina koja se prakticira prema čovjeku.“⁷³

Schopenhauer je očito bio svjestan kakvi užasi se mogu dogoditi kada ljudska kalkulirana zloba dođe u kontakt sa životinjskom pozicioniranošću u sadašnjem trenutku. Na istoj stranici iz koje je uzet citat iznad i nadalje u radu, Schopenhauer opisuje takve razne slučajeve koje ovdje nije potrebno navoditi jer se događaju i danas, skoro sto šezdeset godina nakon Schopenhauerove smrti. No, on opisuje i razne pomake u shvaćanju patnje životinja pa se tako osnivaju i društva za zaštitu životinja te se sama stvar uzima prilično ozbiljno, što i Schopenhauer sam potkrepljuje raznim člancima iz novina. Ipak, Schopenhauer, unatoč svojoj osudi zapadnjaka, ostaje i dalje realan (ili bolje reći utilitarističan?) te tako kaže da se zapadnjaci, pogotovo oni koji žive u sjevernijim i hladnijim krajevima, ne bi trebali kao indijski brahmani suzdržavati od

⁷⁰ Ibid., str. 402.

⁷¹ *O temelju morala*. Str. 185.

⁷² *Parerga and Paralipomena*, Vol. 2. Str. 225.

⁷³ *O temelju morala*. Str. 186.

konzumiranja životinjskog mesa jer bi im u tom slučaju preživljavanje bilo ugroženo. Schopenhauer to objašnjava time što je ljudska sposobnost za patnju veća budući da patnja drži korak s inteligencijom te bi tako čovjek više patio kada bi gladovao, nego životinja koju bi dočekala brza i, koliko je god moguće, bezbolna smrt. No, iako je Schopenhauer ovdje⁷⁴ prekinuo raspravu o jedenju ili ne jedenju mesa, iz izrečenog se može iščitati, pogotovo zato jer i sam kaže da se patnja životinja mora svesti na minimum gdje god je to moguće, da bi vegetarijanstvo i veganstvo, ukoliko klima dopušta, bilo bolje nego nanošenje patnje drugim bićima.

Schopenhauer, prije nego završava svoj spis „O temelju morala“ s poglavljem („Uz metafizičko izlaganje etičkih prafenomena“) u kojem objašnjava metafizičke osnove svoje tvrdnje da je upravo suosjećanje osnova moralnosti, navodi i činjenicu da je ovo njegovo rješenje problema originalno i da nema ničega sličnog u školskoj filozofiji. On zatim daje primjere gdje se suosjećanje shvaća kao ozbiljan etički fenomen. Od autoriteta koji nisu priznati od „škole“ s čim Schopenhauer misli na akademiju, spominje da Kinezi priznaju pet kardinalnih vrline, a suosjećanje se nalazi upravo na vrhu. U Ateni je na trgu u čast suosjećanja podignut žrtvenik (Schopenhauer se vrlo vjerojatno referira na žrtvenik grčkog Eleosa, to jest rimske Clementije), a jedna Phokionova uzrečica spominje suosjećanje kao ono najsvetije u čovjeku (oltar se ne smije izvući iz hrama kao što se ni suosjećanje ne smije izvući iz ljudskog srca). Schopenhauer se tako čudi što su sva vremena i sve zemlje spoznale značaj suosjećanja, a samo Europa nije.⁷⁵ Od priznatih autoriteta spominje Jean-Jacques Rousseaua kojega proziva „najvećim moralistom čitavog novog doba i dubokim poznavateljem ljudskog srca koji svoju mudrost nije crpio iz knjiga, nego iz života, i koji svoje učenje nije određivao za katedru, nego za čovječanstvo...“.⁷⁶ Schopenhauer si dopušta i navesti jedan Rousseauov poduži dio iz spisa „O porijeklu nejednakosti ljudi“ (1755.g.) te filozofsko-pedagoškog djela „Emil, ili O odgoju“ (1762.g.) gdje kaže kako se u čovjeku nalazi jedna prirodna protutežnja krajnjem egoizmu (Rousseau koristi termin samoljublje), to jest mogućnost viđenja patnje koja je slična našoj. Iz suosjećanja se onda izvode i različite društvene vrline i pita se što su velikodušnost, blagost i humanost ako nisu suosjećanje koje se zauzima za one slabe, one koji su nešto zgrešili, za čitavo čovječanstvo?⁷⁷ Rousseau ovdje svrstava i dobrohotnost i pravo prijateljstvo kao posljedicu suosjećanja što nas sve više približava onoj Schopenhauerovoj rečenici da je sva ljubav zapravo

⁷⁴ Ibid., str. 188-189.

⁷⁵ Ibid., str. 193.

⁷⁶ Ibid., str. 190.

⁷⁷ Ibid., str. 191., b. 1.

suosjećanje. Ovdje se mora dodati samo jedan mali detalj, to jest naznačiti razliku između Rousseauovog i Schopenhauerovog shvaćanja, a ta je u činjenici da Rousseau misli kako željeti da netko ne pati znači željeti da taj netko bude sretan, dok Schopenhauer misli da suosjećanje ide samo do trenutka ublažavanja ili potpunog ukidanja patnje. Naravno, to je posljedica Schopenhauerovog svjetonazora koji vidi sreću kao uvijek prolaznu, a zadovoljstvo samo odsutnošću boli. No, ta mala razlika nikako ne umanjuje vrijednost Schopenhauerovog poimanja suosjećanja kao konstitutivnog u cjelokupnosti pozitivnog ljudskog odnošenja budući da se na njemu zasnivaju mnoge društvene vrline.

3. 3. Usporedba suvremenog i Schopenhauerovog poimanja suosjećanja

Za ovaj rad sasvim je prikladno što je Lawrence Blum na početku svog izlaganja o suosjećanju u zbirci radova Amélie O. Rorty pod naslovom „Explaining emotions“ (1980.g.) izjavio da je inspiriran upravo Schopenhauerovom kritikom Kantove etike. Blum sa Schopenhauerom dijeli mišljenje da je suosjećanje centralno za moralnost i suprotstavlja se Kantu koji glavnu ulogu daje dužnosti i racionalnosti. Također naglašava da njegovo izlaganje neće imati veze sa specifičnim stavovima ovih dvaju filozofa.⁷⁸ Za početak, Blum smatra suosjećanje altruističnim stavom, osjećajem ili vrlinom koja je ograničena na bića koja osjećaju ili koja mogu biti povrijeđena. U njegovom radu bit će riječi samo o suosjećanju prema ljudima, a ne i ostalim ne-ljudskim životinjama. Zanimljivo je da i sam Blum kaže kako nisu sve altruistične emocije fokusirane na negativna stanja, ali da je suosjećanje jedna od onih koje se fokusiraju na bol, patnju ili štetu koju netko trpi. Dalje o tim drugim altruističnim stanjima koja bi pokrila pozitivni spektar osjećaja nažalost ne piše. Negativno stanje zbog kojega suosjećamo s nekim mora biti centralno za osobu o kojoj se radi. Nadalje, osoba koja suosjeća ne mora proći kroz istovjetno iskustvo da bi bila sposobna suosjećati. Blum navodi četiri glavne značajke suosjećanja:

- 1) kreativna rekonstrukcija
- 2) briga za dobrobit druge osobe
- 3) promicanje jednakosti
- 4) jačina i produljeno trajanje.

⁷⁸ *Compassion*. Str. 507.

Kreativna rekonstrukcija znači da postoji zamišljanje i uživljavanje u to što druga osoba proživljava. Takva rekonstrukcija može biti minimalna, ali ona mora postojati. Blum tvrdi kako se s povećavanjem naših sposobnosti zamišljanja, povećava i naša sposobnost za suosjećanje. Ukoliko pojedinac nije maštovit, njegova sposobnost za suosjećanje otežana je i/ili smanjena. Ipak, ta sposobnost kreativne rekonstrukcije nije dovoljna da bi s nekim suosjećali. Potrebna je i briga za dobrobit druge osobe jer bez nje bi kreativna rekonstrukcija mogla biti samo u službi zloradi ili puke intelektualne znatiželje.⁷⁹ Treba postojati i želja da se nesrećenoj osobi pomogne koliko je to već moguće, a tu je i nada da osoba neće patiti više nego je potrebno. Drugim riječima, postoji iskrena zabrinutost koja se temelji na više povezanih osjećaja koji se tiču onoga s kim se suosjeća. Suosjećanje promiče jednakost na način da transcendiraju društvenu nejednakost i kreće se odmah u smjeru ljudske jednakosti. Prilikom suosjećanja druge vidimo kao ljude kakvi smo i mi sami te na njihovu tragediju gledamo kao nešto što se moglo dogoditi bilo kome. Tu se suosjećanje razlikuje od sažaljenja koje je spomenuto u uvodnim napomenama te sažaljenje uvijek čini razliku između nas samih i onih koje sažalijevamo. U takvom odnosu osjeća se pogled svisoka, a ne promiče se ljudska jednakost. Suosjećanje je moralno superiorno sažaljenju.⁸⁰ Četvrta značajka govori o tome da suosjećanje mora imati određeno trajanje da bi zadovoljavalo definiciju. Suosjećanje zahtijeva određeno vrijeme da bi uopće bilo poticajno na djelovanje koje bi ublažilo ili ukinulo tuđu patnju. Tako se, primjerice, čini razlika između „nekome željeti dobro“ (eng. *wellwishing*) i suosjećanja s nekim. Kod prvog izostaje akcija, a kod drugoga tendencija za nju postoji. Suosjećanje, dakle, potiče na dobročinstvo, a ono je vođeno kreativnom rekonstrukcijom i brigom za nečije dobro. Po Blumovu mišljenju, suosjećanje ima dovoljnu snagu, stabilnost i pouzdanost da bude motiv moralne radnje te to što je suosjećanje emocija, nema utjecaja na gore navedene karakteristike:

„Suosjećanje je u svojoj osnovi okrenuto prema drugima više nego prema sebi; njegova afektivna priroda to nikako ne umanjuje.“⁸¹

Suosjećanje je samoukidajuće te tako u procesu koji počinje s kreativnom rekonstrukcijom i brigom za dobrobit druge osobe, suosjećanje subjekta prestaje postojati već kad uslijedi radnja koja će umanjiti ili ukinuti objektovu patnju. Naravno, postoje izuzeci i ne mora svako iskreno suosjećanje sadržavati komponentu aktivne pomoći, a to se pogotovo događa kada bi pomaganje objektu suosjećanja opasno poremetilo ili ugrozilo život samom subjektu. Također,

⁷⁹ Ibid., str. 511.

⁸⁰ Ibid., str. 512.

⁸¹ Ibid., str. 514.

ponekad je pomoći drugome neprimjereno jer bi to narušilo njegovu autonomiju. U tim slučajevima suosjećanje se svodi na želju i nadanje da će objekt propatiti čim manje. Suosjećanje je u svakom slučaju pozitivno jer objektu suosjećanja daje do znanja da je nekome stalo do njegove nevolje i patnje koju proživljava. Sama činjenica da netko brine za našu situaciju može biti važno ljudsko dobro.⁸² Istinsko suosjećanje mora biti udruženo sa znanjem i shvaćanjem situacije, stoga suosjećanje ne isključuje mogućnost povezivanja nje same s racionalnom kalkulacijom. Ukoliko nije, ponekad može prouzročiti više štete nego koristi. Blum na kraju svoga rada upozorava na spoznajnu vrijednost suosjećanja koje nam daje dublje razumijevanje situacije nego što bi sama racionalnost mogla dati.

Međutim, kako bi se shvatila razliku između danas općeprihvaćenog i Schopenhauerovog poimanja suosjećanja, potrebno je vratiti se na *locus* same patnje. Suosjećajući s unesrećenim, pati li pojedinac u samome sebi ili u objektu suosjećanja? Blum tvrdi kako subjekt i objekt osjećaju isti tip osjećaja, ali su oni drukčijeg intenziteta. Koliko god nečija kreativna rekonstrukcija bila jaka, objekt suosjećanja uvijek pati više nego sam subjekt. Također, svatko osjeća svoju bol u samome sebi. No, pogledajmo još jednom skraćeno Schopenhauerove uvjete kada osoba A suosjeća sa osobom B:

	Uvjeti suosjećanja
1.	A i B su osjetilna bića
2.	A spoznaje da će B patiti ili već pati
3.	A sudjeluje neposredno u patnji B-a
4.	A je tužan zbog B-a
5.	A želi dobrobit B-u
6.	A je nastrojen da umanji ili ukine B-ovu patnju i djeluje u smjeru ostvarenja tog cilja

Tablica 3 – Schopenhauerovi uvjeti suosjećanja⁸³

Usporedivši suvremeno poimanje suosjećanja i Schopenhauerove uvjete suosjećanja, zamjećuje se da su svi uvjeti osim onoga pod broj tri u skladu s datom, suvremenom teorijom. Schopenhauer, dakle, tvrdi da subjekt *neposredno* sudjeluje u patnji objekta suosjećanja. Schopenhauer, budući da smatra suosjećanje neposrednom motivacijom (njem. *unmittelbares*

⁸² Ibid., str. 515.

⁸³ Cartwright, David. Compassion and Solidarity with Sufferers: The Metaphysics of Mitleid. U: *Better Consciousness – Schopenhauer's Philosophy of Value*. Ur: Alex Neill; Christopher Janaway. New York: Wiley-Blackwell, 2010., Str. 142.

Motiviertwerden)⁸⁴, ne priznaje suvremeno objašnjenje suosjećanja koje za prvu pretpostavku ima kreativnu rekonstrukciju. Na istoj stranici on kori doktora Cassinu⁸⁵:

„...on [Ubaldo Cassina], naime, smatra da suosjećanje nastaje opsjenom fantazije ukoliko mi sami sebe premještamo na mjesto onoga koji pati i onda iz priviđenja umišljamo da patimo od njegove boli u svojoj osobnosti. To nipošto nije tako, nego je nama upravo u svakom trenutku jasno i svjesni smo toga da je onaj koji pati on, a ne mi i upravo u njegovoj, a ne svojoj osobnosti, osjećamo bol, na svoju žalost. Mi patimo s njim, dakle, u njemu, njegovu bol osjećamo kao njegovu i ne umišljamo da je ona naša; ...“

Daleko od toga da je Cassinin stav o suosjećanju točan jer to što on opisuje uopće nije suosjećanje, nego više emocionalna identifikacija ili zaraza.⁸⁶ No, što se tiče samog Schopenhauerovog stava, postavlja se logično pitanje kako je moguće osjećati tuđu bol u tuđem tijelu? Dodatno je zbunjujuća činjenica što i sam Schopenhauer kad objašnjava kako je naš unutarnji osjećaj volje kao subjekta osjećaj da smo mi sami ta volja, naša svijest koja nam je jedina i dana neposredno, očito ukazuje na činjenicu da mi neposredno možemo doživljavati samo sebe i svoje senzacije. Kako je to imati u neposrednoj, vlastitoj svijesti bol nekog drugog? Nažalost, Schopenhauer dalje ne razlaže tu ideju nego samo zaključuje kako je suosjećanje misteriozan proces. No, Dale Jacquette tvrdi⁸⁷ kako bi nastaviti u tom smjeru bilo redundantno te kako razum ni ne može dalje na ovom putu jer kao što i sam Schopenhauer kaže:

„Ovaj proces je, to ponavljam, misteriozan jer on je nešto o čemu um ne može neposredno položiti račun i čija osnova se ne može dokučiti na putu iskustva. A ipak je svagdašnji.“⁸⁸

Upravo zbog toga u stručnoj literaturi o filozofiji Arthura Schopenhauera često se govori o njegovoj idealističnoj metafizici suosjećanja. Njegov stav o neposrednom osjećanju tuđe boli dodatni je razlog zašto on pokušava fenomen suosjećanja utemeljiti metafizički i inzistira na tome, a psihologijsko objašnjenje smatra nezadovoljavajućim. Također, kada se suosjećanje utemelji metafizički na način na koji je to učinio Schopenhauer, javlja se i drugi potencijalni problem, a taj leži u činjenici da se empirijski altruist izjednačava s metafizičkim egoistom. Tragajući za izvorom, a da ne dolazi od samoga Schopenhauera, te fascinantne i čudnovate ideje o osjećanju tuđe boli u tuđem tijelu, budući da Schopenhauer sam malo o tome piše, može

⁸⁴ *O temelju morala*. Str. 153.

⁸⁵ Ubaldo Cassina, djelo iz 1788.g. pod naslovom: „Saggio Analitico sulla compassione“

⁸⁶ *Compassion and Solidarity with Sufferers: The Metaphysics of Mitleid*. Str. 149.

⁸⁷ *The Philosophy of Schopenhauer*. Str. 229.

⁸⁸ *O temelju morala*. Str. 172.

se okrenuti jedino navodu iz Rousseauovog „Emila“ koji je spomenut ranije u dijelu gdje Schopenhauer želi kroz autoritete potvrditi svoje viđenje fenomena suosjećanja. Mjesto koje je Schopenhauera navelo da i Rousseau dijeli njegovo mišljenje o osjećanju tuđe patnje u tuđem tijelu je ovo:

„Zapravo, kako dopustiti samilosti da nas pokrene ako ne tako da iziđemo izvan sebe i ne poistovjetimo se sa životinjom koja pati, takoreći, ostavljajući naše vlastito biće i preuzimajući njezino biće? Mi patimo toliko koliko prosuđujemo da ona pati. Ne patimo u nama samima, već u drugom biću.“⁸⁹

No, u fusnoti novosadskog izdanja „O temelju morala“ Schopenhauer ne završava zadnju rečenicu točkom, nego stavlja tri točke te nastavlja upravo s drugom rečenicom propuštajući tako jednu rečenicu koja sadrži važan dio koji govori protiv njegovog mišljenja da se prilikom suosjećanja osjeća tuđa bol u tuđem tijelu i protiv nepostojanja „fantazme“:

„Dakle, nitko ne postaje osjetljiv dokle njegova mašta nije pokrenuta i ne počne ga prenositi izvan njega samog.“⁹⁰

Riječ *imagination* ovdje ne može značiti ništa drugo doli kreativna rekonstrukcija. Allan Bloom u uvodu istog izdanja „Emila“ iz 1979.g. objašnjava proces suosjećanja kod Rousseaua:

„Psihički mehanizam suosjećanja je slijedeći. (1) Jednom kada je ljudska osjetljivost pobuđena, čovjek drhti zbog rana koje drugi zadobivaju. Prije svakog razmišljanja on ih također osjeća u smanjenom obliku; on suosjeća; nekako su te rane i njegove. (2) Trenutak promišljanja i shvaća da drugi zapravo pate, a ne on...“⁹¹

Dalje on govori kako, iako tužan zbog prizora tuđe patnje, čovjek osjeća zadovoljstvo jer vidi iz kakvih je sve užasnih i tužnih stvari izuzet.⁹² Daljnje izlaganje o Rousseauovom viđenju suosjećanja ovdje nije potrebno jer se već i s ovoliko izrečenog dovoljno uočava odklon od Schopenhauerovog poimanja suosjećanja. Poznavajući Schopenhauera i njegovo poklanjanje pozornosti najmanjim detaljima, može se opravdano sumnjati da je ovaj propust s njegove strane učinjen namjerno. Cartwright predlaže⁹³ da se, budući da je daljnja elaboracija

⁸⁹ Rousseau, Jean-Jacques; Bloom, Allan. *Emile or On education*. New York: Basic Books, 1979., Str. 222.-223.

⁹⁰ Ibid., str. 223.

⁹¹ Ibid., str. 18.

⁹² Ibid., str. 229.

⁹³ *Compassion and Solidarity with Sufferers: The Metaphysics of Mitleid*. Str. 149.

nepostojeća, problematični Schopenhauerov uvjet suosjećanja pod brojem tri izmijeni tako da glasi:

A sudjeluje maštom u patnji B-a

Na ovom mjestu samo treba imati na umu da je upravo *ovo* točka razilaženja između filozofskog zasnivanja suosjećanja koje zastupa Schopenhauer te psihologijskog zasnivanja suosjećanja koje se u suvremenim raspravama o suosjećanju podrazumijeva. Opet, dakle, naglasak na dosegu razuma i njegovoj nemogućnosti ponude adekvatnog objašnjenja što jednog zapadnjaka ili generalno rečeno znanstvenika svakako kopka. Cartwright objašnjava kako i sam Schopenhauer prepoznaje kreativnu rekonstrukciju i to u fenomenu plakanja (njem. *Weinen*). Njime se Schopenhauer bavi u četvrtoj knjizi „Svijeta kao volje i predodžbe“ gdje kaže da su plakanje i smijanje dvije karakteristike koje nas razlikuju od ostalih životinja.⁹⁴ U analizi fenomena plakanja on smatra da je plakanje zapravo suosjećanje sa samim sobom. Međutim, ljudi nikad ne plaču kada je bol neposredno prisutna, nego samo kada se prisjećaju neke prošle patnje i/ili nevolje koja ih je zadesila. Mi praktički zamišljamo da je ta naša prošla, ali moguće i buduća bol nečija tuđa i tada znamo da bi bili ispunjeni suosjećanjem prema tako unesrećenoj osobi. Što je to doli kreativna rekonstrukcija? Naravno, Schopenhauer plakanje ne smatra moralnim jer se tiče onoga koji plače, dakle motiv je sebičan. Usprkos tome, Schopenhauer tvrdi kako je čovjekova sposobnost za plakanje znak dobrote njegovoga karaktera i učinkovito sredstvo protiv bijesa jer čovjek koji plače mora onda automatski također biti sposoban i za ljubav, to jest suosjećanje.⁹⁵ No, mi možemo plakati i radi drugih, to jest radi njihove patnje ili jednostavno u njihovoj patnji vidjeti patnju cijelog čovječanstva. Ipak, motiv za Schopenhauera i dalje ostaje sebičan jer plakanje ne potiče na djelovanje koje bi umanjilo ili eliminiralo patnju te je plakanje uvijek utjeha onom koji plače, a ne za onoga koji je to plakanje potaknuo. To je, tvrdi Schopenhauer, definitivno „dvostruko zaobilaženje“⁹⁶, ali to je način prirode da, kroz plakanje kao vrstu grčenja, olakša podnošenje boli i patnje ovoga svijeta. Ostaje pitanje zašto je u jednom slučaju (fenomen plakanja) ta fantazma ili suvremeno rečeno kreativna rekonstrukcija Schopenhaueru prihvatljiva, a u drugom (fenomen suosjećanja) nije? Usprkos tom razilaženju od kojega nadalje suosjećanje na svoja leđa preuzima ili psihologija ili filozofija, zavisno o opciji za koju se već odluči, zapravo ne postoji razlog zašto kreativna rekonstrukcija kao dio suvremenoga poimanja suosjećanja ne bi mogla supostojati s

⁹⁴ *The World as Will and Representation, Vol. 1.* Str. 403.

⁹⁵ *Ibid.*, str. 403.

⁹⁶ *Ibid.*, str. 403.

generalnom idejom koja je, naravno, pod velikim utjecajem istočnjačke misli, Schopenhauerove metafizike. Dakle, ovaj svijet se sastoji samo od fenomena; oni su iluzorno razdvojeni i taj dojam je perpetuiran samom prirodom našega perceptivnog aparata. No suosjećanje, estetska kontemplacija i spoznaja koju one donose dopuštaju nam da progledamo kroz svijet fenomena, zakriven koprenom māye, i vidimo jasno da se u svim bićima nalazi jedna te ista volja, to jest esencija. Jaki osjećaji zajedništva te jednakosti koji su prisutni i koji se promiču prilikom suosjećanja definitivno ukazuju na tu mogućnost.

Arthur Schopenhauer želio je utemeljiti moralno djelovanje i cijelu etiku na svakodnevnom fenomenu suosjećanja, a suvremena rasprava o moralnosti nikako u potpunosti ne može isključiti taj osjećaj. Slijedeći Schopenhauerove argumente za suosjećanje, ali i suvremena istraživanja može se s pouzdanjem tvrditi da je Kantovo mišljenje o osjećajima kao neadekvatnim za sudjelovanje u moralnom djelovanju nadvladano. Ipak, bitno je znati granice do kojih suosjećanje može poslužiti u tako velikoj zadaći kakvu joj je namijenio Schopenhauer. Sasvim je logično da se mnogim aspektima kojima se suvremena rasprava o suosjećanju bavi, Schopenhauer nije pozabavio. Zapravo, da Dansko kraljevsko društvo za znanost nije raspisalo nagradni natječaj i postavilo pitanje u svezi temelja morala, nije sigurno bi li Schopenhauer uopće detaljnije elaborirao svoju ideju o suosjećanju. Tako bi istraživačima preostalo da za Schopenhauerovim konceptom suosjećanja tragaju u „Svijetu kao volji i predodžbi“ te u zbirci eseja „Parerga i Paralipomena“, što je prilično suhonjavo prema razmjerno više informacija dobivenih u eseju „O temelju morala“. U znanstvenom radu pod naslovom „The Moral Value of Compassion“⁹⁷ Alfred Archer navodi mnogo primjera i istraživanja koja ukazuju na manjkavosti, ali i prednosti suosjećanja kao dijela moralno prihvatljivih radnji. Odmah na početku Archer upozorava kako su neki drugi autori poput filozofa Rogera Crispa i Jessea Prinza te psihologa Paula Blooma u svojim djelima⁹⁸ izazvali ideju nužnosti dijeljenja tuđe patnje u moralnim radnjama. Crisp umjesto suosjećanja nudi *racionalnu dobrohotnost* kao centralnu za moralnu motivaciju što slijedi i Bloom.⁹⁹ Prilično je ovdje bitno napomenuti ono što je spomenuto i u uvodnim napomenama, a to je činjenica da mnogi autori koriste pojmove *sympathy*, *empathy* i *compassion* s različitim značenjima. Dakle, konsenzus očito ne postoji i

⁹⁷ Archer, Alfred. (2018), The Moral Value of Compassion. U: J. Caouette; C. Price (Ur.) *The Moral Psychology of Compassion*, (str. 1-13). Dostupno na: <https://www.researchgate.net/publication/326698420>, Pristup: 1. prosinca 2018.

⁹⁸ Roger Crisp: Compassion and Beyond, u: *Ethical Theory and Moral Practice* (2008); Jesse Prinz: Against Empathy, u: *The Southern Journal of Philosophy* (2011); Paul Bloom: *Against Empathy: The case for rational compassion* (2016)

⁹⁹ Archer, A. *The Moral Value of Compassion*. Str. 1.

prilikom baratanja tim pojmovima potreban je oprez. Archer koristi pojam *compassion* kako je shvaćen i kod Schopenhauera i u ovom radu općenito. Jedna od kritika suosjećanja kao nepouzdanog ukazuje na postojanje granice u tome s kim se možemo, a s kim ne možemo poistovjetiti. Tako istraživanje Feshbacha i Roa iz 1968. godine, koje se bavilo ispitivanjem suosjećanja kod djece, pokazuje da djevojčice lakše suosjećaju s djevojčicama, a dječaci s dječacima.¹⁰⁰ Dakle, ukoliko postoje velike razlike između subjekta i objekta suosjećanja, kreativna rekonstrukcija otežana je činjenicom da se subjekt ne može staviti u cipele objekta pa bi u tom slučaju i moralna radnja izostala. Crisp također upozorava da se suosjećanje može blokirati, npr. utjecajem autoriteta što su pokazali i poznati Milgramovi eksperimenti iz 1963. Još jedan zanimljivi primjer kad suosjećanje gubi svoj značaj i ima upravo kontraefekt tiče se pravednosti koju je Schopenhauer izvodio iz suosjećanja. Archer navodi istraživanje C. Daniela Batsona¹⁰¹ i njegovih kolega koje je uključivalo listu smrtno bolesne djece kojoj se može život učiniti barem malo podnošljivijim. Jednoj skupini rečeno je da objektivno sagledaju situaciju, a drugoj da se pokušaju uživiti u situaciju koju ta djeca proživljavaju. Na kraju istraživanja sudionicima je ponuđena mogućnost da ispune posebni formular zahtjeva da se dijete, čiji su intervju slušali, podigne na listi čekanja. Bilo je jasno naglašeno da će na taj način ostali trebati duže čekati na tretman. Tri četvrtine skupine koja je radila kreativnu rekonstrukciju odlučilo se ispuniti zahtjev, a isto je odlučila učiniti samo jedna četvrtina objektivne skupine.¹⁰² Problem suosjećanja koji se tiče dijela tog fenomena koji tvrdi da treba djelovati kako bi se nečija patnja umanjila ili eliminirala, činjenica je da suosjećanje može biti u jednom određenom trenutku usmjereno na jednoga pojedinca ili jednu grupu i u partikularnim slučajevima dovodi do nepravde prema onima na koje naša pažnja, to jest suosjećanje u tom trenutku nisu bili usmjereni. Tako „suosjećati s cijelim čovječanstvom“ postaje samo prazna fraza jer onoga koji suosjeća ostavlja paraliziranim za djelovanje – kome pomoći prvom i kako ne nikog drugog zakinuti? S druge pak strane, suosjećanje smanjuje jaz između moralnosti i sebičnih interesa na način na koji racionalna dobrohotnost ne može. Kako nas vlastita bol upozorava da ne smijemo zanemariti štetu koja se događa nama samima, tako nas suosjećanje sprječava da zanemarimo tuđu štetu i patnju. Kroz vlastiti doživljaj tuđe patnje naša pažnja alarmirana je i suosjećanje služi kao unutarnji glas koji kaže: pomogni! Uz prisutnost vlastite patnje puno je teže ignorirati tuđu nego kada se radi samo o bezbolnoj racionalnoj dobrohotnosti. Dijeljenje patnje također

¹⁰⁰ Ibid., str. 5.

¹⁰¹ C. Daniel Batson: Immorality from empathy-induced altruism: When compassion and justice conflict, u: *Journal of Personality and Social Psychology* (1995)

¹⁰² Archer, A. *The Moral Value of Compassion*. Str. 6.

povezuje pojedince i jača društvene veze.¹⁰³ Bilo bi svakako zanimljivo čuti Schopenhauerove odgovore na suvremenu raspravu i prigovore suosjećanju. Jasno je da Schopenhauer nije imao podatke i uvide kakve istraživači ljudskog morala imaju u suvremenoj raspravi. Danas je sasvim izvjesno da u moralnom djelovanju, u raznim intenzitetima zavisno od situacije, svoje podjednake uloge igraju i razum i suosjećanje te je tako još jednom zauzeta pozicija srednjega puta (pāli. *Majjhimāpaṭipadā*). Schopenhauer je, uz Kanta na suprotnoj strani, jedan od onih koji su bojili svijet ili u crno ili u bijelo da bi se kasniji mislioci i istraživači mogli naći na sredini i doći do sivog. U tome je Schopenhauerov značaj u raspravama o moralnosti i zbog toga je njegovo nasljeđe vječno.

¹⁰³ Ibid., str. 9.

4. Buddhistička karuṇā

4. 1. Uvodne napomene

Buddhisti svih škola i svih grana suosjećanje nazivaju sanskrtskim, to jest pālijskim terminom *karuṇā*. U ovoj analizi buddhističkog pojma suosjećanja za stručnu buddhističku terminologiju koristit će se i sanskrtsko i pālijsko nazivlje, zavisno o vrsti buddhizma koja će biti u pitanju budući da je to jedini način da se bude dosljedan buddhističkoj tradiciji. Naime, buddhistički kanon pod nazivom *Tipiṭaka* (sanskrt. *Tripitaka*) napisan je na srednjoindoijskom jeziku pāli koji se smatra jezikom Theravāda buddhizma. No, jezik Mahāyāna buddhizma staroindoijski je jezik sanskrt te tako u stručnoj literaturi istraživač često može naići na dvojno nazivlje. Sanskrt je općenito igrao neprocjenjivu ulogu u cjelokupnoj indijskoj kulturi sve od vedskoga perioda pa do danas kada se proučava na sveučilištima i neizostavni je dio indološkog obrazovanja. Detalji u svezi razlike između pālija i sanskrt na ovom mjestu nisu od presudne važnosti, ali je korisno napomenuti da se radi uglavnom o promjenama u deklinaciji i konjugaciji dok korijeni riječi ostaju isti. Tako su pālijske riječi nastale iz sanskrt jednostavnim fonološkim promjenama. Primjerice, jedna od četiriju brahmavihāra (doslovno na sanskrtu „boravišta Brahme“, četiri vrline od kojih je jedna upravo karuṇā) naziva se *mettā* (pāli) što je proizašlo iz *maitrī* (sanskrt), a znači prijaznost, brižna ljubaznost ili ljudskost. Isto tako kada kažemo Theravāda, *thera* dio riječi je pālijski, a na sanskrtu bi koristili riječ *sthavira*. Tako Theravāda i Sthaviravāda znače isto („učenje starijih“).

Generalno, u ovom dijelu rada će se pretpostaviti ono najosnovnije znanje o buddhizmu te će se samo u slučaju nužnosti za shvaćanje i pojašnjavanje koncepta suosjećanja vraćati na pojedine osnove. U Buddhine živote, iako indikativne i pune suosjećanja, neće se uopće zalaziti, ali se na ovom mjestu može čitatelja uputiti na Oldenbergovo klasično djelo¹⁰⁴ o Buddhi, njegovom životu i učenju. Koncept suosjećanja se u buddhizmu pojavljuje od njegovih početaka, ali vrhunac dobiva u Mahāyāna buddhizmu kojim će se ovaj rad detaljnije baviti jer daje zanimljive uvide u buddhističko shvaćanje toga koncepta te daje naglasak i na praktično, to jest na život vođen suosjećanjem prema drugim bićima. Na samom početku bitno je naglasiti da je danas teško do kraja odgonetnuti što bi to bio izvorni ili kako ga Edward Conze naziva arhaični buddhizam.¹⁰⁵ Istraživanje se tako uvijek bavi naknadnom formom buddhizma koja se

¹⁰⁴ Oldenberg, Hermann. *Buddha: njegov život, njegovo učenje, njegova zajednica*. Zagreb: Demetra, 2007.

¹⁰⁵ Conze, Edward. *Buddhist Thought in India*. London: Allen and Unwin, 1983., Str. 31.

u novim školama, granama i podgranama pomalo mijenja pa tako postoje različite vrste buddhizma koje ponekad djeluju kao da uopće nisu dio iste tradicije. Primjerice, podjednako pripadaju buddhizmu i strogi i beskompromisni isposnici Hīnayāne („mala lađa“ – uvredljivi naziv dodijeljen Theravādinima od strane Mahāyānaca) kao i redovnici Tantrayāne koja opasno koketira s magijom i koristi seksualne rituale za postizanje prosvjetljenja. Razlog takvoj raznolikosti može se tražiti u činjenici da je buddhizam zapravo bio bez dogmi i nametnutih mišljenja te se tako od sljedbenika očekivalo da provjerava i iskušava nauk.¹⁰⁶ Cilj je svakog buddhista iskorijeniti sebstvo i doći do stanja koje se naziva nirvāṇa (sanskrtki *nir-√vā* što znači ispuhnuti), to jest prosvjetljenje. Uz svu moguću raznolikost koja se može naći na duhovnom putu koje nudi buddhizam, Conze tvrdi da je buddhizam poput organizma i da nema velikih i radikalnih promjena te da su sve to samo suptilne adaptacije postojećih ideja što sve ukazuje na ispodležeće jedinstvo svih oblika buddhizma.¹⁰⁷

Također treba biti svjestan da je buddhizam nastao u okruženju brahmanizma pa je to razlog zašto u buddhizmu i brahmanizmu nalazimo zajedničke ideje poput zakona karmana i saṃsāre. Buddhizam je, iako heretičkih i pobunjeničkih tendencija, adaptacija i odbacivanje doktrina brahmanističko-hinduističke tradicije.¹⁰⁸ Buddhini prvi učenici bili su upravo hindui i bili su orijentirani prema ātmanu te im je tako posebno teško padalo Buddhino učenje o nepostojanju duše ili sebstva (pāli. *anattā*; sanskrt. *anātman*). Buddhisti ni u jednom trenutku nisu vjerovali da je bilo što stalno pa tako sve možemo podvesti pod tri pravila: 1) sve je trenutno, 2) sve je bez ātmana i 3) sve je patnja. Naravno, u samoj buddhističkoj tradiciji bilo je heretika poput škole pudgalavāda (sanskrt. „govor o osobi“ to jest personalizam), koja je zagovarala postojanje osobe te tako bila jedinstvena među ostalim školama koje su negirale postojanje trajnog centra unutar čovjeka. Buddhizam ima moralni zakon, ali nema subjekta tog zakona – nema duše, ega ili osobnosti.¹⁰⁹ Dobro je uvijek započeti pitanjem i skepsom te se tako može zapitati jesu li učenje o anātmanu i suosjećanje uopće kompatibilni? Ako nema locusa identiteta, kako je karuṇā ili bilo kakav etički život uopće moguć? Tim pitanjem pozabavit će se kasnije i bolje je krenuti redom te je tako idealni početak Buddhina prva propovijed koju je održao u Sārnāthu. Tema prve propovijedi Buddhine su četiri plemenite istine (sanskrt. *catvāri āryasatyāni*) koje

¹⁰⁶ Ježić, Mislav; Jauk-Pinhak, Milka; Gönc-Moačanin, Klara. *Istočne religije*. Zagreb: Izdanje katedre za indologiju, Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, 2001., Str. 93.

¹⁰⁷ Conze, Edward. *Thirty Years of Buddhist Studies*. Oxford: Cassirer, 1968., Str. 75.

¹⁰⁸ Beane, C., Wendell. (1974), Buddhist Causality and Compassion, *Religious Studies*, Vol. 10, str. 441-456., str. 441. Dostupno na: <https://www.jstor.org/stable/20005207>, Pristup: 21. lipnja 2018.

¹⁰⁹ Ibid., str. 447.

su logičan početak za shvaćanje buddhizma jer se na njih nadovezuju sva ostala pravila i doktrine te se lako uočava teoretski okvir u kojem buddhizam funkcionira.

4. 2. Buddhistički pogled na svijet

„Umjesto toga, buddhističko učenje tiče se življenja etičkog života, ispitivanja vlastitog postojanja kako bi mu se pridalo neko značenje, razvijanje unutarnjeg mira kroz meditaciju te razvijanje bezgraničnog suosjećanja i ljubavi za druge.“¹¹⁰

4. 2. 1. Četiri plemenite istine – ogledalo ontoloških postavki

Četiri plemenite istine s kojima je Buddha pokrenuo kotač dharme (sanskrt. *dharmacakrapravartana*) jezgra je buddhističkog nauka i označava pravi sadržaj njegovoga probuđenja te je prihvaćen od svih škola. Obično se koristi mnemonički skup kojim se izlažu četiri plemenite istine koje služe kao aksiomi cijelog Buddhinog sistema (svi termini na pāliju):

1. Dukkha

2. Samudaya

3. Nirodha

4. Magga.

Prva plemenita istina govori o stvarnosti kakva ona zaista jest, a ona je ispunjena patnjom. Sve u životu je patnja, a pod to spadaju rođenje, bolest, umiranje, rastavljenost od onoga što nam je drago i spojenost s onim što nam nije drago.¹¹¹ Treba razlikovati direktnu patnju, to jest trenutnu bol i suptilnu patnju. Budući da je direktna patnja dana neizravno i općepoznata, ne treba je posebno objašnjavati. Mnogo je bitnija ideja suptilne patnje koja proizlazi iz sreće i zadovoljstva.

¹¹⁰ Rinpoche, Thrangu. *The Life of the Buddha and The Four Noble Truths*. Boulder: Namo Buddha Publications, 2001., Str. 8.

¹¹¹ *Istočne religije*. Str. 110.

„Sva zadovoljstva izblijede ostavljajući iza sebe žeđ za novim zadovoljstvima. Ukratko, baš sve – od najjednostavnijih zadovoljstava do najdubljih ekstaza – jest podložno univerzalnom zakonu netrajnosti (skt. *anitya*; pāli. *anicca*).“¹¹²

Učenik buddhizma već je na početku upoznat s principom netrajnosti koji implicira da je patnja neizbježna i da do nje uvijek dolazi. Već ovdje se iz patnje kao onog neminovnog u svijetu može naslutiti da će osnove i preduvjeta za suosjećanje biti napretek. No, ovo je tek prvi stupanj koji odmah ukazuje na drugu plemenitu istinu koja se bavi uzrocima patnje. Plemenita istina o nastanku patnje prvo govori da patnja nastaje od žeđi, to jest žudnje (pāli. *taṇhā*) za uživanjem, za postojanjem ili za moći. Te vječne i samo trenutno zadovoljive potrebe u čovjeku rađaju nemir te se on stalno sve više i više zapliće u krug života i smrti (sanskrt i pāli: *saṃsāra*). Tu se prepoznaje i zakon *karmana* (pāli. *kamma*) te se uvodi termin *kleša* ili mentalnih otrova kao što su mržnja, zavist te općenito zloćudnost. Karmičko uvjetovanje je kao propadanje u živo blato: čineći neku radnju, čovjek samog sebe kondicionira za tu radnju te se s time i šansa za ponavljanje povećava. Dobra djela generiraju dobar karman, a loša djela loš karman. Međutim, u svijetu u kojem je jedina konstanta promjena, prijanjanje uz bilo što kao stalno generirat će još više patnje. No, to nisu samo stvari i druga bića nego u ovu kategoriju spada i samo sebstvo. Kako je već prije naglašeno, budući odgojeni na brahmanističkim idejama, Buddhini učenici vrlo su teško prihvaćali ovu ideju nepostojanja sebstva ili ātmana koja je poznatija kao doktrina o ne-sebstvu (pāli. *anattā*; sanskrt. *anātman*). Cijela stvarnost sastoji se od različitih *dharmi* koje je najlakše definirati kao sastavnice stvarnosti ili elemente egzistencije. Postoje uvjetovane dharme i neuvjetovana koja je nirvāṇa. Različite škole, posebice Mahāyāna buddhizma, uzimaju i neke druge dharme kao neuvjetovane (npr. nepotresivost, zaustavljanje zamjećivanja i osjećaja te prostor).¹¹³ Što se tiče same osobnosti, ona se dijeli na pet kategorija sastavnica (sanskrt. *skandha*; pāli. *khandha*) koje su samo prolazne, ali tvore individualnu empirijsku osobnost.¹¹⁴ One su: oblik (*rūpa*), osjećaji (*vedanā*), prepoznavanje ili razlikovanje (sanskrt. *saṃjñā*; pāli. *saññā*), porivi ili volja (sanskrt. *saṃskāra*; pāli. *saṅkhāra*) te svijest (sanskrt. *viññāna*; pāli. *viññāna*). Nijedna od njih pojedinačno, a ni u skupini ne tvore trajno i samostalno biće ili osobu. Edward Conze konstituciju osobnosti uspoređuje sa zvijezdama – mi smo ti koji smo te dijelove posložili u arbitrarnu kompozitnu jedinicu i ona je samo konvencionalna

¹¹² Smith, Huston; Novak, Philip. *Buddhism – a concise introduction*. New York: HarperCollins Publishers, inc., 2003., Str. 35.

¹¹³ *Istočne religije*. Str. 111.

¹¹⁴ *Ibid.*, str. 123.

grupacija.¹¹⁵ Osoba je za buddhiste samo sklop fizičkih i mentalnih procesa koji su u stalnoj promjeni. Ono što postoji kao neprekidno, ali fragilno i jedva se držeći zajedno jest:

„Postoji neprekidnost toka svijesti koja doživljuje posljedice karmana, ali ne i trajna nepromjenljivost njena ili istovjetnost sebi. Cilj je duhovnoga napora, koji može osloboditi čovjeka, razgraditi pojam empirijskoga jastva.“¹¹⁶

Naravno, postavlja se logično pitanje što se onda reinkarnira odnosno transmigrira ukoliko nema sebstva? Odgovor nalazimo u djelu „Milinda-Pañha“ (Milindina pitanja) koje se sastoji od razgovora između baktrijskog kralja Menandra I. (Milinda) i buddhističkog učitelja Nāgāsene. Mudrac Nāgāsena kralju Menandru daje primjer sa svjetiljkom čiji se plamen prenosi s jedne svjetiljke na drugu. Je li plamen s jedne svjetiljke na drugu transmigrirao? Menandar odgovara da nije te mu Nāgāsena poručuje da je upravo tako stvar s reinkarnacijom – osoba (vatra) nije stvarna, ali proces (gorenje) se nastavlja. Postoji „labavo jedinstvo dijelova“.¹¹⁷ Tzv. karmička informacija putuje od života do života i igra uzročno-posljedičnu ulogu. Uza sve rečeno, druga plemenita istina još uvijek nije iscrpljena od naučnog materijala jer se u njoj osim nagovještaja ključne buddhističke doktrine praznine (sanskrt. *śūnyatā*) sugerira i vrlo bitan pojam *Pratītyasamutpāde* (pāli. *paṭiccasamuppāda*) koji bi se mogao prevesti kao međuzavisno nastajanje (eng. *dependent origination*). Nijedan fenomen ne nastaje sam za sebe, nego uvijek ovisi o drugim fenomenima i nikad nije izvan uzročno-posljedične vezanosti. Postoje neka nagađanja stručnjaka čemu bi to moglo biti slično u zapadnoj filozofiji, a privlačnost uspoređivanja s temom Schopenhauerove doktorske disertacije velika je:

„Jay L. Garfield tvrdi da Mūlamadhyamakakārikā koristi uzročnu vezu kako bi se shvatila priroda stvarnosti i naš odnos prema njoj. Ovaj pokušaj sličan je upotrebi uzročnosti kako je koriste Hume, Kant i Schopenhauer.“¹¹⁸

Patnja, dakle, uvijek ima svoje uzroke kojih treba biti svjestan, ali da bi se to u potpunosti spoznalo, također treba biti prisutno i znanje gotovo čitave buddhističke ontologije.

Treća plemenita istina govori o mogućnosti prestanka (sanskrt. *nirodha*) patnje, to jest o lijeku za patnju, a to je dakako ako se ukinu sebične želje i žudnja. Nagovještava se tako mogućnost

¹¹⁵ *Buddhist Thought in India*. Str. 107.

¹¹⁶ *Istočne religije*. Str. 123.

¹¹⁷ Goodman, Charles. *Consequences of Compassion – An interpretation and Defense of Buddhist Ethics*. New York: Oxford University Press, 2009., str. 11.

¹¹⁸ Wikipedia, the free encyclopedia. *Pratītyasamutpāda*. URL: <https://en.wikipedia.org/wiki/Prat%C4%ABtyasamutp%C4%81da>, Pristup: 26. prosinca 2018.

izlaska iz saṃsāre. Četvrta plemenita istina govori o putu (pāli. *magga*) koji je još poznatiji kao plemeniti osmerostruki put (sanskrt. *āryāṣṭāṅgamārga*; pāli. *ariyo aṭṭhaṅgiko maggo*).

4. 2. 2. Plemeniti osmerostruki put – cesta do prosvjetljenja

Sadržajem četvrte plemenite istine prirodno se dolazi do osmerostrukoga puta koji vodi do prosvjetljenja. Dijelovi toga puta su (svi termini na sanskrtu):

1. Samyak-dṛṣṭi (ispravan uvid ili nazor)
2. Samyak-saṃkalpa (ispravna odluka ili htijenje)
3. Samyag-vāc (ispravan govor)
4. Samyak-karmānta (ispravno djelovanje)
5. Samyag-ājīva (ispravan život)
6. Samyag-vyāyāma (ispravan napor)
7. Samyak-smṛti (ispravna sabranost ili pomnja)
8. Samyak-samādhi (ispravno zadubljenje ili stapanje).

Plemeniti osmerostruki put još ima i unutarnju podjelu te se tako prva dva člana tiču uvida ili mudrosti (sanskrt. *prajñā*), treći, četvrti i peti članovi tiču se morala (sanskrt. *śīla*), a šesti, sedmi i osmi meditativnog napora, to jest zadubljenja (sanskrt. *samādhi*). U detaljno razlaganje svakog pojedinog člana nije potrebno na ovom mjestu ulaziti. Bitno je samo zamijetiti da buddhisti u svom sustavu itekako imaju osjećaj za moralnost bez obzira što ne smatraju osobnost trajnom. Što se tiče kategorizacija, buddhistička etika bi se mogla svrstati u etiku vrline, ali autori poput Damiena Keowna pozivaju na oprez prilikom uspoređivanja buddhističke etike s bilo kojom zapadnjačkom klasifikacijom.¹¹⁹ Buddhizam je put samotransformacije koja traži eliminaciju negativnih stanja i njih mijenja za pozitivna stanja, to jest vrline. Paradigmatske vrline buddhizma su suosjećanje i mudrost. Daleko od toga da u buddhizmu nema deontologije, ali u svojoj biti buddhizam nikome ne nameće moralne obveze. Karman sam po sebi, primjerice, navodi na utilitarizam. Iako u ranim indijskim tekstovima nema riječi za etiku i u buddhizmu nema grane učenja koja se bavila filozofskom analizom moralnih normi, buddhizam ima jako

¹¹⁹ Keown, Damien. *Buddhist Ethics – a very short introduction*. New York: Oxford University Press, 2005., str. 24.

puno toga za reći o moralnosti.¹²⁰ Plemeniti osmerostruki put namijenjen je buddhističkim redovnicima koji su u Theravāda, to jest Hīnayāna tradiciji posebno odijeljeni od svjetovnjaka. Laici Hīnayāne imaju pet pravila (pāli. *pañcasīla*) koja moraju pratiti, a to su: 1. nenasilje, 2. poštivanje privatnog vlasništva, 3. vjernost, 4. iskrenost i 5. neporočnost. Tih pravila drže se i redovnici, ali puno strože i umjesto vjernosti imaju kao uvjet celibat. U Mahāyāna tradiciji i svjetovnjaci mogu postići prosvjetljenje i biti čak na višem nivou duhovnoga razvoja nego pojedini redovnici.

Nemoguće je prenamagati važnost meditacije za sve vrste buddhizma. Ukoliko se kroz četiri plemenite istine sažeto može objasniti sva buddhistička ontologija, tada se uz plemeniti osmerostruki put uviđa moralnost buddhističkoga duhovnoga puta i važnost meditacije koja praktikanta dovodi u kontakt s unutarnjim umom. Taj proces progresivne introverzije nužan je za postizanje uvida u pravi izgled stvarnosti. Taj uvid se još naziva na pāliju *vipassanā*, a na sanskrtu *vipaśyanā* i znači „prodorno viđenje“.¹²¹ Međutim, prije toga postoji termin *samatha* ili na sanskrtu *śamatha* što znači smirujuća koncentracija i služi kao priprema za *jhānu* (sanskr. *dhyāna*) odnosno meditaciju, sabranost ili koncentraciju te spomenutu *vipassanu*.

„**vipassanā** (pāli, skt.: *vipaśyanā*: razviđanje, uvid), u buddhizmu intuitivno viđenje triju oznaka postojanja (*trilakṣaṇa*): nestalnosti (*anicca*), podložnosti patnji (*dukkha*) i nepostojanju sopstva (*anattā*); u Mahāyāni analitičko gledanje u narav stvari, koje vodi k uvidu u pravu prirodu svijeta, prazninu (-> *śūnyatā*), koja obuhvaća spomenute tri oznake. Tako usmjerena vipassanā vodi u probuđenje.“¹²²

Prodorno viđenje, to objektivno promatranje procesa u umu i tijelu, ali i promatranje same stvarnosti, jest *osjećanje* onoga što smo čuli (npr. određene doktrine buddhizma) u svom vlastitom tijelu i umu. No, u meditaciji i zadubljenju također postoji i jedan ključan aspekt za proučavanje buddhističkoga koncepta suosjećanja i osjećaja općenito:

„Jasno je da njezina [meditativna] praksa zahtijeva promatranje vlastitih fizičkih i mentalnih procesa s određenom dozom uzdržljive objektivnosti. Nasumičnom promatraču to mora izgledati kao „neosjećajnost“. Međutim, istina je da se buddhistička meditacija mnogo bavi našim osjećajima. Buddha nije želio da zatamimo osjećaje, već da ih pročistimo. Put meditacije

¹²⁰ Ibid., str. 27.

¹²¹ *Buddhism – a concise introduction*. Str. 76.

¹²² *Istočne religije*. Str. 128.

ne završava u tuposti nego u osjećajima koji proizvode najčišće i najtrajnije oblike ljudske sreće. Ispada da je meditacija trening emocionalne inteligencije, kako se to već danas kaže.“¹²³

Malo dalje isti autori pišu:

„Potrebno je da se pojedinac bez ustuknuća suoči s tjelesnim slabostima i emocionalnim patnjama koje se pojavljuju kada se zatvori u laboratorij meditacijskog položaja. Ipak, takva patnja omekša srce. Možda po prvi puta pojedinac vidi da njegove patnje nisu zapravo “njegove” već nužno pripadaju svim bićima koja se vežu u svijetu koji na kraju razočara svako prijanjanje.“¹²⁴

Dakle, meditacija vodi do emocionalne inteligencije i radijacije pozitivnih značajki iz meditanta. Ispravna zadubljenost koja se postiže meditacijom jest stanje u kojem nestaje razlika između subjekta i objekta, znanog i spoznavatelja, sebe i drugih.¹²⁵ Buddhizam ima detaljno razrađenu meditacijsku metodologiju koja vodi k suosjećanju i unutarnjem miru.¹²⁶ Kada je utvrđeno da se meditacijom profinjuju stanja svijesti, spoznaje stvarnost kakva ona doista jest, ali i razvija emocionalna inteligencija, učinjena je podloga za analizu *brahmavihāra*.

4. 3. Kultiviranje karuṇe i ostalih socijalnih emocija

U buddhizmu nailazimo na četiri brahmavihāre – uzvišena stanja (svi termini na pāliju):

1. **mettā** (prijaznost, ljudskost)
2. **karuṇā** (suosjećanje)
3. **muditā** (suradost)
4. **upekkhā** (staloženost, nepristranost).

Brahmavihāre reguliraju naš odnos prema drugima, a Conze navodi kako one nisu ekskluzivno buddhističke, već se pojavljuju u Patañjalijevim *Yoga sūtrama* te se generalno smatraju posuđenima, to jest uvezenima iz drugih indijskih religijskih sustava.¹²⁷ Brahmavihāre su bitna sredstva za iskorjenjivanje sebstva i umanjivanje ega. U Mahāyāni su postale dovoljno važne da promijene strukturu doktrine. U Hīnayāni situacija je drukčija te se posebno u njoj osjećalo

¹²³ *Buddhism – a concise introduction*. Str. 85.

¹²⁴ *Ibid.*, str. 85.

¹²⁵ Watts, Alan. *Buddhism – The religion of no-religion*. Boston: Tuttle Publishing, 1999., str. 29.

¹²⁶ *Consequences of Compassion – An interpretation and Defense of Buddhist Ethics*. Str. 183.

¹²⁷ *Buddhist Thought in India*. Str. 80.

kako ih elita smatra nepodesnima s ostatkom vježbi koje inzistiraju na nepostojanju bića i osoba. To je problem koji smo spomenuli već na početku. Zapravo je prilično jasno da jedan isposnik koji je duboko u meditaciji i traži prosvjetljenje u duhovnoj tradiciji koja naglašava odricanje od užitaka i svjetovnih stvari neće puno pažnje pridavati odnosima s drugima te se, bilo bi najbolje, uopće neće upuštati u njih. Dakako, to je glavna razlika između hīnayānskog i mahāyānskog buddhizma koji zbog toga imaju i različite duhovne ideale: Hīnayāna ima svoje *arhante* (hrv. dostojan, vrijedan; pāli. *arahant*), a Mahāyāna *bodhisattve* (hrv. onaj koji u svojoj biti ima prosvjetljenje). Arhant je usamljeni kao nosorog i kreće se prema nirvāṇi, a bodhisattva odlučuje ne zgrabiti nirvāṇu da bi pomogao i drugima da dostignu to stanje. U već citiranom djelu od Hustona i Novaka nalazi se zanimljiva priča koja jasno oslikava razliku između arhanta i bodhisattve. Četiri putnice kreću se kroz ogromnu pustinju i dolaze do prostora koji je ograđen visokim zidom. Jedna od njih četiri odluči popeti se i vidjeti što je s druge strane. Uspješno se popela na zid i bez riječi skače na drugu stranu. Druga i treća putnica učine isto. Kada se četvrta putnica popela na zid, vidi s druge strane oazu, raj usred pustinje. Iako želi sama preskočiti i uživati u dobrobitima oaze, ona pomisli na druge putnike koji će izgubljeno lutati pustinjom tražeći spas te puna suosjećanja silazi dolje sa zida i govori svima o svojem otkriću. Prve tri putnice su arhanti, četvrta putnica je bodhisattva.¹²⁸ Dvije glavne osobine bodhisattve su mudrost i suosjećanje koji se spajaju u konceptu zvanom *bodhicitta* (sanskritski termin koji znači *um prosvjetljenja*), koja je posljedica dubokog suosjećanja za sva bića koja pate.¹²⁹ Suosjećanje kao koncept otpočeka je prisutan u buddhizmu, ali dobiva svoj vrhunac u Mahāyāni.¹³⁰ Sad postaje jasno zašto je u kontekstu suosjećanja Mahāyāna buddhizam puno zanimljiviji nego Hīnayāna buddhizam. Conze smatra da je ideal bodhisattve bio toliko primamljiva ideja Mahāyāna buddhizma da je bilo pokušaja inkorporiranja tog ideala u Hīnayānu, a to nas opet upućuje na problem ili prednost fluidnosti i razvoja buddhizma koji se nadograđuje i raste.¹³¹ Beane vidi cijelu promjenu naglaska na suosjećanje i isticanje brahmavihāra kao bhakti odgovor (u hinduizmu prisni odnos i ljubav prema bogu/bogovima; osjećajna predanost osobnom bogu) na dublju potrebu pojedinaca za intimnijim pristupom spasenju,¹³² a Conze vidi revoluciju u buddhizmu kao posljedicu iscrpljenosti idealom arhanta i pritiska laika koji su željeli bolje šanse za dobivanje duhovnih zasluga te prosvjetljenje.

¹²⁸ *Buddhism – a concise introduction*. Str. 69.

¹²⁹ Williams, Paul. *Mahāyāna Buddhism – The Doctrinal Foundations*. London: Routledge, 1989., str. 198.

¹³⁰ Hamilton, H., Clarence. (1950), The Idea of Compassion in Mahāyāna Buddhism, *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 70, (str. 145-151), str. 145. Dostupno na: <https://www.jstor.org/stable/596258>, Pristup: 21. lipnja 2018.

¹³¹ *Thirty Years of Buddhist Studies*. Str. 51.

¹³² *Buddhist Causality and Compassion*. Str. 451.

Uistinu, Hīnayāna više cijeni redovnike, a puno manje pažnje pridaje svjetovnjacima. Dakako, u pojedinim granama Mahāyāne dogodilo se puno promjena te je tako Buddha doveden praktički do razine božanstva, a počelo se štovati i pojedine bodhisattve kao bogove i božice što je u suprotnosti s početnim postavkama buddhizma koji je prvenstveno ateistička religija. No, koliko je buddhizam uspio utjecati na hinduizam i ostale religije, toliko su one utjecale i na buddhizam.

4. 3. 1. Odnos karuṇe i drugih brahmavihāra

Mettā kao prijaznost prema drugim bićima treba zadubljenje i mudrost (prajñā) jer bez njih ona ne može pomoći na putu bezgranične ljubavi prema drugima. Conze tvrdi da alkemija dhyāne pročišćuje prijaznost od ekskluzivnosti i čini je bezgraničnom.¹³³

„Strah od usamljenosti ledena je jezgra mnogo čega što zapažamo kao ‘ljudsku toplinu’. Istinska ljubav zahtijeva dodir s istinom, a nju treba pronaći u samoći. Stoga je izdržavanje samoće i sposobnost provođenja vremena u tihoj meditaciji jedan od osnovnih uvjeta za one koji žele postići nesebičnu ljubav.“¹³⁴

Nesebična ljubav ovisna je o mudrosti jer se samo pomoću mudrosti može spoznati da nema JA i TI nego je to samo neprekidni tok neosobnih dharmi. Što se tiče karuṇe, tuđa patnja postaje toliko naša da je ne želimo pojačati i idemo u smjeru njezinog uklanjanja. Ukoliko suosjećanje ostane samo, ono se lako pretvara u sumornost. Toliko patnje i boli, a svijet ih ima u bezgraničnim količinama, može deprimirati um. Pojedinaac savladan ogromnom količinom patnje može percipirati pomoć potrebitima kao uzaludnu te očaj paralizira njegovu volju. Ukoliko se pojedinac počne identificirati sa silnom patnjom, frustracijama i nesrećama, prijeti mu nepopravljiva melankolija. To što Conze opisuje u suvremenoj se psihologiji zove zamor suosjećanja (eng. *compassion fatigue*)¹³⁵ i dovodi do postepenog smanjenja suosjećanja posebice kod zanimanja koja su u svakodnevnom kontaktu s objektima suosjećanja. Conze u svezi mudite, to jest suradosti također primjećuje lingvističku ograničenost koja je, dakako, indikacija stanja ljudske psihe pa tako na engleskom govornom području nikad nije uspostavljena elegantnija riječ koja bi označavala termin „sympathetic joy“. Nema velikodušnog divljenja uspjesima drugih jer su zavist i ljubomora prejake sile suprotstavljene

¹³³ *Buddhist Thought in India*. Str. 84.

¹³⁴ *Ibid.*, str. 85.

¹³⁵ Wikipedia, the free encyclopedia. *Compassion fatigue*. URL: https://en.wikipedia.org/wiki/Compassion_fatigue, Pristup: 30. prosinca 2018.

suradosti. Karuṇu je puno lakše postići nego muditu jer je karuṇa psihološki povezana s okrutnošću. Zato se u buddhizmu inzistira da se prvo razvije prijaznost prema svima, a onda suosjećanje. Srce treba pročistiti od zlovolje i zlih namjera. Uppekhā (sanskrt. *upekṣā*) kao nepristranost ne treba se posebno objašnjavati jer služi kao univerzalno i bitno sredstvo u odnosu s drugima te ima dvostruku funkciju: prema drugima ona služi kao vrsta pravednosti i sprječava pri-stranost; prema sebi služi kao obrana od kolebanja u susretu s nestalnošću svijeta. Conze daje¹³⁶ zanimljivu sumu koja objašnjava značenje pojedinih brahmavihāra i samom konceptu daje dojam stupnjevitosti te može poslužiti kao podsjetnik:

1. mettā – Neka su bića sretna!
2. karuṇā – Kako su bića nesretna!
3. muditā – Raduj se s bićima!
4. upekkhā – Bića!

4. 4. Analiza karuṇe i nerazdvojivost od prajñe

„Kada uđete u to stanje, iz vas će poteći ono što buddhisti nazivaju karuṇā ili suosjećanje. To je osjećaj da niste odvojeni od svih drugih nego da svatko pati kao što patite i vi. To je silni osjećaj solidarnosti sa svim bićima.“¹³⁷

„Ako je sama, ljubav je slijepa. Ako je samo, znanje je šepavo.“¹³⁸

Već je iz prethodnih redaka o brahmavihārama jasno kako one same ne mogu ispuniti svoj potencijal bez mudrosti, to jest prajñe. Karuṇā bez prajñe jest kao da slijepac vodi slijepca; iz impulsa suosjećanja¹³⁹ i bez jasnog uvida može nastati samo zbunjenost i pomutnja.¹⁴⁰ No, što je to što čovjek mora spoznati da bi došao do pravog i ozbiljnog suosjećanja o kojem govore buddhisti? U čemu se sastoji ta *avidyā* (hrv. neznanje) koju treba ukloniti? Radi se o zabludama u svezi metafizičkih postavki stvarnosti, najčešće o neshvaćanju ili nevoljkosti shvaćanja principa prolaznosti svega i doktrine anātmana za koju je već spomenuto da je dovela do mnogo zbunjenosti kako u indijskom svijetu tako i na Zapadu. Stvarnost je kompleksni proces koji se

¹³⁶ *Buddhist Thought in India*. Str. 90.

¹³⁷ *Buddhism – The religion of no-religion*. Str. 31.

¹³⁸ Suzuki, Daisetsu Teitaro. *Outlines of the Mahayana Buddhism*. New York: Shoken Books, 1963., str. 361.

¹³⁹ Goodman to naziva „sentimentalno suosjećanje“ u: *Consequences of Compassion – An interpretation and Defense of Buddhist Ethics*. Str. 228.

¹⁴⁰ *Thirty Years of Buddhist Studies*. Str. 58.

sastoji od nebrojeno mnogo trenutnih entiteta koji se zovu dharمة i uzeti neke od tih dharmi i nazvati ih JA i MOJE znači obmanuti samog sebe i vodi do prijanjanja, egoizma, ponosa, halapljivosti, mržnje i na kraju, naravno, do patnje.¹⁴¹ Uporno prijanjanje uz kakve god konceptualne strukture koje su prije svega zavisne o perspektivi, konvencionalno važeće te pomoću kojih navigiramo kroz svakodnevni život vodi uvijek na jedno te isto mjesto. Dakle, čini se razlika između konvencionalne i krajnje istine te je tako na razini konvencionalne istine ispravno reći da osoba postoji i da izvršava određene radnje. No, na nivou krajnje istine osobe ne postoje, već postoje samo trenutni jednostavni entiteti, odnosno dharمة. Jezgrovito rečeno, prajñā s buddhističkog stajališta služi za dekonstrukciju iluzije.

„Kada se te sve teorije raspadnu i kada se velike ledene sante samoprijanjanja i samohvale rastope pod suncem mudrosti, tada će rijeke suosjećanja slobodno poteći cijelim svijetom te će drveće i trava rasti sami od sebe.“¹⁴²

Nirvāṇa, to jest prosvjetljenje upravo je nekonceptualni intuitivni uvid u stvari kakve one stvarno jesu. Jezikom zapadnjačke filozofije rečeno: prosvjetljenje je stanje nadilaženja fenomena i doticaja s noumenalnim svijetom. Unutrašnje suosjećanje koje se također kultivira kroz dhyāṇu zajedno s prajñom tada ide u smjeru ukidanja patnje svih bića. Kad Suzuki kaže da su prajñā i karuṇā same za sebe nedostatne, to je upravo buddhistička praṭīyasamutpāda i svaki drukčiji zaključak ne bi bio konzistentan s buddhističkim doktrinama. No, nije ovdje poenta objasniti samu nirvāṇu što je prilično nezahvalan posao jer se jezikom, tim sredstvom konceptualizacije par excellence, ne može objasniti stanje koje se smatra nekonceptualnim, to jest stanjem izvan svih koncepata. Na ovom mjestu bitno je zapaziti kako brojni autori poput Conzea, Suzukija, Goodman a i Wattsa naglašavaju kako je nirvāṇa stanje iz kojega potječe bezgranično suosjećanje.

Edward Conze navodi kako bodhisattvino suosjećanje može imati tri faze: 1) suosjećanje koje kao objekt ima sva bića, 2) suosjećanje koje za objekt ima dharمة i 3) suosjećanje bez objekta koje djeluje u prostranom polju śūnyate.¹⁴³ Već druga faza može se činiti čudnom, no ona je samo odraz buddhističke anātman doktrine te sukladna spoznaji stvarnosti kakva ona za buddhiste jest. Da bi opravdao treću fazu, Conze navodi kako ideja suosjećanja bez objekta nije toliko apsurdna kad se uzme u obzir da postoje i druge emocije poput ljutnje koja može nastati zbog povećane količine adrenalina u tijelu te tada pojedinac u stvarnom svijetu samo traži

¹⁴¹ *Consequences of Compassion – An interpretation and Defense of Buddhist Ethics*. Str. 100.

¹⁴² *Ibid.*, str. 229.

¹⁴³ *Thirty Years of Buddhist Studies*. Str. 66.

objekt na kojem će tu ljutnju iskaliti. Na isti način se u bodhisattvinom srcu rađa suosjećanje koje se onda prelijeva preko svih i svega. Međutim, Conze također navodi da druga i treća faza suosjećanja nisu posvjedočene u svakodnevnom iskustvu. Naravno, buddhizam je pun kazivanja o bezgraničnoj požrtvovnosti suosjećajnih bića koje nalazimo u *Jātakama*, odnosno pričama o Buddhinim prijašnjim inkarnacijama. Tako se Buddha, kada je bio princ Benaresa, bacio pred tigricu i pet mladunaca koji su bili umorni i izgladnjeli. Budući da je tigrica bila preslaba kako bi ga uopće ubila, princ je morao to učiniti sam te si je prerezao grlo oštrim bambusovim drvom.¹⁴⁴ Sasvim je jasno da ovo nije procedura koja se preporuča kao uobičajeni dio svakodnevnog suosjećanja i ovom pričom bi svaki suvremeni psiholog bio, ako ništa drugo, uznemiren. No, takvo suosjećanje, koje se ponekad naziva i mahākaruṇā (hrv. veliko suosjećanje) nije izazvano samo očitom patnjom nego i sakrivenom te se ne tiče samo osjetilnog svijeta nego i svijeta formi i svijeta bez forme. Pri mahākaruṇi nema kalkulacije jer ona je usmjerena prema svim bićima i štiti ih od strahota saṃsāre.¹⁴⁵ Prije spomenutom pričom iz Jātaka i drugim sličnim, ponekad prilično ekstremnim pričama želi se naglasiti kako iskreno suosjećajni buddhist ne bi smio diskriminirati bilo koje živo biće te bi trebao biti suosjećajan prema svima. Dobro poznati indijski koncept *ahiṃse* (hrv. nepovređivanje) ima svoj izvor u suosjećanju i odmetnikom se u buddhizmu smatrao onaj koji povređuje druga bića.¹⁴⁶ Nenasilje i suosjećanje su superiorni po prirodi, a pojedina zanimanja poput mesara i lovaca zabranjena su. Tako životinje ne smiju biti ubijene da bi se nahranio buddhistički redovnik. Mahāyāna kategorički odbija jedenje mesa što se može naći u buddhističkom tekstu „Laṅkāvatāra Sūtra“ gdje piše da jedenje mesa uzrokuje teror među živim bićima, smetnja je na duhovnom putu i u oslobođenju, proizvodi osobnu uznemirenost te dovodi do kognitivne disonance kod buddhista, ali i svih ljudi koji poštuju svaki život i uviđaju da je patnja univerzalna.¹⁴⁷

Međutim, stručnjaci za buddhizam se, kao i Buddhini sljedbenici nakon njegove smrti, blago razilaze u mišljenju o naravi suosjećanja. Tako Gomez karuṇu vidi kao oblik percepcije ili gnoze te je ne gleda kao osjećaj osim ako se ne shvati kao sredstvo (sanskrt. *upāya*) za uništenje opasnijih strasti.

¹⁴⁴ Ibid., str. 55.

¹⁴⁵ Ibid., str. 170.

¹⁴⁶ Harris, J., Elizabeth. *Detachment and Compassion in Early Buddhism*. Kandy: Buddhist Publication Society, 1997., str. 8.

¹⁴⁷ *Buddhist Ethics – a very short introduction*. Str. 49.

„Nadalje, mahāyānska trostruka podjela suosjećanja koje uzima za objekt bića, dharمة ili uopće ne uzima nikakav objekt, implicira ne samo to da suosjećanje može biti viša (nirvikalpa) gnoza već i to da je usavršavanje suosjećanja jedno sa spoznajom nedvojstva.“¹⁴⁸

Gomez još jednom naglašava važnost zadubljenja te aktivnu praksu suosjećanja vidi kao nastavak dhyāne. Kultivacija vlastitog uma tako postaje krajnji znak suosjećanja. Nadalje tvrdi kako suosjećanje kao najviša meditativna percepcija praznine mora biti izvan dohvata dualnosti, suprotnosti, mnijenja i svađa.¹⁴⁹ Budući da je doktrina śūnyate, koja se još naziva praznina, „takvost“ ili „jedno“ ili pak *dharmakāya* (hrv. tijelo dharمة) u jednom od značenja tog termina u kontradikciji s pretpostavkama koje su nužne za općenito zapadnjačko shvaćanje suosjećanja, ukratko će se ovdje s njom pozabaviti. I na zapadu i na istoku vodile su se velike rasprave o tome kako śūnyatu ispravno interpretirati. Jedna od poražavajućih i čestih interpretacija vidi buddhističku prazninu kao izraz krajnjeg nihilizma. Čedomil Veljačić (redovničkog imena Bhikkhu Ñāṇajīvako) u svom eseju koji nosi naslov „Problem ništavila u buddhističkoj filozofiji“¹⁵⁰ piše kako ništavilo nije suprotnost Bitka. Suprotnost Bitka jest ne-Bitak. Ništavilo tako Veljačić vidi kao put iz središta jer ne može biti zahvaćeno ni bitkom ni nebitkom. Kako se do te praznine dolazi?

„...Buddhina je očevitna namjera da uputi sugovornika na to da krajnji smisao učenja o ništavilu neće nikad razotkriti dijalektičkim sredstvima ontološkog mišljenja (kako je to pokušavala i kasnija buddhistička filozofija, o kojoj će biti riječi u sljedećem odsječku ovog poglavlja), nego jedino slijedeći neposredni doživljajni put kontemplativnog zadubljenja (*dhānam*).“¹⁵¹

Edward Conze tvrdi kako će puko teorijsko razlaganje i razmišljanje o doktrini śūnyate uvijek dovesti do paradoksa i zbunjenosti. Teza o praznini se u buddhistički sustav ne uvodi kao samosvrha, nego samo kao soteriološko i spoznajno sredstvo pomoću kojega se dolazi do prave stvarnosti. Conze i Veljačić se slažu: „Kada nepodučen um bez mudrosti ‘prazninu’ tretira kao filozofski koncept, rezultat je zbunjenost i duhovni plodovi izostaju. Sve se svodi na izgovaranje besmislenih rečenica poput ‘praznina nije ništavilo’ itd. Međutim, čim se razmotri

¹⁴⁸ Gomez, O., Luis. (1978), Karunabhavana: Notes on the Meaning of Buddhist Compassion, *The Tibet Journal*, Vol. 3, (str. 33-59), str. 49. Dostupno na: <https://www.jstor.org/stable/43299900>, Pristup: 21. lipnja 2018.

¹⁴⁹ Ibid., str. 51.

¹⁵⁰ Bikhu Njanādivako. *Budizam*. Beograd: Biblioteka Zodiak, 1977., str. 221-274.

¹⁵¹ Ibid., str. 227.

i osvijesti duhovna namjera iza te doktrine, sve postaje kristalno jasno. Svrha je otkriti Beskonačno uklanjanjem onoga što ga skriva.“¹⁵²

Jezgrovitije, do shvaćanja śūnyate ne dolazi se umovanjem nego meditacijskim procesom kroz koji se intuitivno shvaća prava narav stvarnosti. Dakle, ovdje je postavljena granica do koje filozofija može doći. Tako jedino sredstvo komunikacije o śūnyati ostaje samo, kako Conze kaže, Buddhina režeća tišina.¹⁵³

Kad postane jasno da sustav Mahāyāna buddhizma funkcionira na dva nivoa (fenomenološkom i noumenalnom), treba biti posebno oprezan prilikom objašnjavanja o kojoj se razini radi jer tu je glavna točka razilaženja i neshvaćanja. Imajući to na umu, za buddhiste je ukidanje ili brisanje sebstva (eng. *self-effacement*) vrlina samo kada je internalizirano i oni ga smatraju čvrstim temeljem za ukidanje patnje. Unatoč mahāyānskim pretenzijama da se društvene emocije stave u prvi plan ili barem izjednače s prajñom, buddhisti su oduvijek preferirali samousavršavanje prije nego svjetsku revoluciju.

Na drugim mjestima nalazimo gotovo identične stvari o svezi suosjećanja i mudrosti te tako Carter piše:

„Čini se da paññā, mudrost, pokazuje kako gledati na stvarnost, a karuṇā, suosjećanje, kako unutar te stvarnosti živjeti. Štoviše, poenta je da će u onima koji su razvili mudrost, suosjećanje biti prirodni, autentični izraz ljudskosti u odnosu sa svim živim bićima.“¹⁵⁴

Da bi suosjećanje bilo shvaćeno kao buddhističko, ono mora biti nedihotomijsko. Takvo nedihotomijsko suosjećanje vodi prajñā jer omogućuje nedihotomijsku percepciju (sanskrt. *nirvikalpajñāna*). Kao i Gomez, Carter na jednom mjestu¹⁵⁵ kaže da je sasvim moguće da upravo kroz suosjećanje većina ljudi raspoznaje nedihotomijsku stvarnost.

¹⁵² *Buddhist Thought in India*. Str. 243.

¹⁵³ *Thirty Years of Buddhist Studies*. Str. 78.

¹⁵⁴ Carter, R., John. (1989), Love and Compassion as Given, *The Eastern Buddhist*, Vol. 22, (str. 37-53), str. 45. Dostupno na: <https://www.jstor.org/stable/44361845>, Pristup: 21. lipnja 2018.

¹⁵⁵ *Ibid.*, str. 51.

5. Usporedba dvaju koncepata suosjećanja

Prije nego se detaljnije analiziraju razlike i sličnosti između koncepta suosjećanja kakvog nalazimo u filozofskom sustavu Arthura Schopenhauera te onoga kojeg nalazimo u buddhističkoj misli, zbog preglednosti i lakšeg budućeg referiranja, prilaže se tablica usporedbe:

SUOSJEĆANJE	Schopenhauerov sustav	Buddhizam
Kategorija	osjećaj, motiv ljudskog djelovanja, svakodnevni fenomen, temelj moralnog djelovanja	kardinalna i paradigmatička vrlina, uzvišeno mentalno ili meditativno stanje, epistemološko sredstvo
Funkcija	brisanje granica između TI i JA, restrikcija nanošenju patnje drugima, smanjenje i/ili ukinuće tuđe patnje	suzbijanje ega, sagledavanje stvarnosti kakva jest, restrikcija nanošenju patnje drugima, smanjenje i/ili ukinuće tuđe patnje
Proces nastanka	spontani misteriozni proces, ali svakodnevni što uvelike ovisi o karakteru čovjeka	spontani, kultiviranje kontemplacijom ili meditativnim zadubljenjem (sanskrt. dhyāna; pāli. jhāna)
Vrste	prepoznaje jednu vrstu suosjećanja	prepoznaje tri vrste suosjećanja (razlike s obzirom na objekt)
Utemeljenje	metafizičko	metafizičko
Preduvjeti	postojanje objekta suosjećanja	ovisno o vrsti: objekt može i ne mora postojati, ide uz mudrost (sanskrt. prajñā)

Tablica 4 – Usporedba koncepta suosjećanja kod Schopenhauera i u Buddhizmu

Sličnosti bi bile gotovo zapanjujuće da nije poznato koliko je Arthur Schopenhauer bio fasciniran i posljedično pod utjecajem indijskog svjetonazora. Uzevši u obzir da je Schopenhauer od svojih početaka istraživanja indijske misli i *Upaniṣada* kojima je bio opčaran do svog proučavanja Hīnayāna i Mahāyāna buddhizma prikupio mnogo informacija, rezultat ove usporedbe teško može biti ikako drukčiji. Iz konteksta komparativne filozofije, ukoliko bi se imena iz tablice uklonila, neupućenom bi čitatelju teško bilo prepoznati da se ovdje radi o usporedbi između Zapada i Istoka. Treba imati na umu da su u tablicu što se tiče buddhističkog poimanja suosjećanja umetnuti zajedno stavovi Hīnayāna i Mahāyāna buddhizma. Hīnayāna ostaje skeptična prema ispodležećem monizmu i drži se dualnosti, ali transcendentni idealizam Mahāyāna buddhizma ima tu glavnu značajku koja uvelike povećava dojam sličnosti sa Schopenhauerovim sustavom. Tako onda postaje sasvim jasno da će i jedan i drugi sustav koncept suosjećanja zasnivati metafizički i to je glavni *tertium comparationis* na kojem počivaju, u manjoj ili većoj mjeri, sve ostale sličnosti. Međutim, Schopenhauerova zapadnjačka i racionalna pozadina itekako počinje biti vidljiva u samoj izvedbi i objašnjavanju stavova. Čitajući spis „O temelju morala“, više puta se stiče dojam da Schopenhauer ima velikih problema u komuniciranju ideja o fenomenu suosjećanja. Ukoliko se dopusti takva usporedba, Schopenhauer djeluje kao učenik koji nije dovoljno dobro naučio gradivo i ne može se sjetiti traženih termina, ali „zna“ da je to tako. Posebno je to vidljivo na mjestima gdje se Schopenhauer ne može načuditi pojedincu koji će, egoizmu usprkos, pomoći drugome. To su upravo momenti u kojima se njegov razum bori jer logika i zakon motivacije nalaže nešto drugo od onoga što se zapravo vrlo često događa. U buddhističkom sustavu misli te se ideje razlažu jasnije i sigurnije – korištenje razuma neupitno je za što treba samo pogledati buddhističku logiku. Buddhistički sustav izrazito je racionalistički nastrojen, ali dopušta i drugu vrstu spoznaje predstavljenu ranije kroz pālijski pojam vipassane, to jest prodornog viđenja. Dakle, razlog Schopenhauerovoj nesigurnosti treba tražiti u činjenici da se njegova misao bolje uklapala u istočnjački okvir nego u zapadnjački.

U smislu funkcije, Schopenhauerovo suosjećanje i buddhistička karuṇā identični su osim što buddhisti imaju jasno naglašenu spoznajnu dimenziju koju Schopenhauer nije pripisivao fenomenu suosjećanja. Što se tiče vrste suosjećanja, buddhisti bi Schopenhaueru prigovorili da je zapeo na tzv. sentimentalnom suosjećanju koje je za buddhiste kao da slijepac vodi slijepca. Na istom tragu pod rubrikom preduvjeta za suosjećanje kod Schopenhauera, ali i općenito u zapadnjačkom poimanju tog fenomena, nalazi se nužnost postojanja objekta suosjećanja. Na Zapadu se ne raspravlja o suosjećanju bez objekta, a u buddhizmu je takva mogućnost

potpomognuta njihovom anitya doktrinom generalno te anātman doktrinom specifično. Također je u buddhističkom poimanju koncepta suosjećanja nezamislivo vrlinu karuṇe pretpostaviti bez prajñe jer bi bez mudrosti karuṇā tada zvučala, kantovski rečeno, poput inklinacije. No, Margit Ruffing piše da je Schopenhauer bio svjestan da uz suosjećanje mora nužno ići neka vrsta znanja koje prodire kroz principium individuationis, ali nije toliko bio siguran u to što bi potvrdilo prije spomenuti osjećaj nesigurnosti, koji Schopenhauer odaje kad piše o suosjećanju.¹⁵⁶ Ipak se najveća razlika i najveći hendikep Schopenhauerovog sustava može vidjeti u rubrici procesa nastanka. Kad se kaže spontani proces, misli se dakako da je taj proces izazvan u trenutku i bez predumišljaja. Međutim, Schopenhauer je kroz svoju karakterologiju objasnio da će se kod moralno superiornih osoba suosjećanje javljati češće dok će se u onih moralno nevaljalih javljati rjeđe. Tu nema načina za poboljšanje jer je Schopenhauer imao jasan stav o nepromjenjivosti karaktera te tako ne postoji *trening* za suosjećanje i kroz to način da se postane više suosjećajan. Buddhizam pak otpočetka ima metodu dhyāne i inzistira na njoj kao neizmjerljivo važnoj u više bitnih aspekata. Kao što Goran Kardaš u predgovoru zbirci Veljačićevih tekstova kaže:

„Reduktivna mogućnost »discipline praktičkog uma« (Veljačić) – *yoge* u najopćenitijem smislu te riječi – njemu [Schopenhaueru] je, kao uostalom i cijeloj europskoj filozofskoj tradiciji bila i ostala strana i nepojmljiva.“¹⁵⁷

Schopenhauer je svoju estetsku teoriju pokušavao prevesti u vrstu soteriologije, a tome se mora kao razlog tražiti to što je njegova estetska kontemplacija bila najbliže dodiru s unutarnjim umom i postizanju unutarnjeg mira. To je značenje riječi: „...maglovito naslućuje (privremenu) mogućnost »stišavanja volje« u neodređenosti estetskog doživljaja...“.¹⁵⁸ Drugim riječima, Schopenhauer je svoj sustav krpao s onim što je imao i znao. Prateći Veljačića u tekstu „Schopenhauer i Buddhizam“ gdje kaže da se Schopenhauer adekvatnije upoznao s Mahāyāna buddhizmom tek između 1836. i 1854.g.,¹⁵⁹ može se zajedno sa Stephanom Atzertom zaključiti da je Schopenhauer zapravo tijekom cijelog svog života bio u procesu pregovora s indijskim idejama.¹⁶⁰ Tu bi se mogao onda tražiti i razlog Schopenhauerove želje za stalno novim

¹⁵⁶ Ruffing, Margit. The Overcoming of the Individual in Schopenhauer's Ethics of Compassion, Illustrated by the Sanskrit Formula of the 'tat tvam asi'. U: *Understanding Schopenhauer through the prism of Indian Culture: Philosophy, Religion and Sanskrit Literature*. Ur: A. Barua, et al. Berlin: De Gruyter, 2013. Str. 104.

¹⁵⁷ Bhikkhu Nāṇajīvako. *Rasprave iz komparativne filozofije I*. Zagreb: Biblioteka Scopus, 1999., Str. 9.

¹⁵⁸ Ibid. Str. 9.

¹⁵⁹ Ibid. Str. 48.

¹⁶⁰ Atzert, Stephan. Elements of Schopenhauer's Reception by Western Indologists and Comparativists. U: *Schopenhauer and Indian Philosophy: A Dialogue between India and Germany*. Ur: Arati Barua. New Delhi: Northern Book Centre, 2008. Str. 84.

izdanjima njegovoga glavnog djela. Iako to iz perspektive devetnaestog stoljeća jednom filozofu koji si je zadao zadatak da napravi cjelokupni filozofski sustav može izgledati očajno i zamorno, Schopenhauer je po mnogočemu bio sličan suvremenim istraživačima i znanstvenicima koji prilagođavaju svoje radove najnovijim istraživanjima. U Schopenhauerovom slučaju to se odnosilo na nove i sve brojnije radove o buddhizmu. Kao što Thomas Regehly kaže,¹⁶¹ Schopenhauer je bio metafizičar koji prigranjuje empirijsko istraživanje što se jasno može vidjeti iz njegovih inzistiranja na proučavanju putem iskustva u pitanjima moralnosti i etike suosjećanja.

5. 1. Apologija Schopenhauera – rekapitulacija i buduće smjernice

Može se učiniti da je koncept suosjećanja u metafizičkom sustavu Arthura Schopenhauera imao periferno mjesto, ali uzevši u obzir fundamentalnu ulogu koju je igrao u njegovoj etici te Schopenhauerovu zamisao da stvori sustav koji je ujedno metafizika i etika, dolazi se do drukčijeg zaključka. Metafizika volje Schopenhauera je otpočela odvela u istočnjačkom smjeru koji je pokušavao izraziti terminima i idejama zapadnjačke filozofije. Iz usporedbe s buddhističkim konceptom karune može se vidjeti da je, što se tiče istočnjačkog shvaćanja, bio na dobrom tragu, a u njegovu obranu može se reći da zapadnjačkoj znanosti, tu se posebno misli na neuroznanost, nije ni danas jasno kako točno dolazi do ljudskog suosjećanja i kako ono funkcionira tako da u duhu želje za empirijskim istraživanjima i potvrdama, Schopenhauer u tom aspektu svoje filozofije ne bi mogao naći odgovore ili potvrde. Međutim, uz sve teškoće, a tu leži i vrijednost Schopenhauera filozofije, taj njemački mislioc devetnaestog stoljeća uspio je napraviti prilično uvjerljivu, a ako ništa drugo onda kreativnu kombinaciju međusobno prostorno i kulturološki udaljenih ideja. Ozbiljne studije zahvaćene u ovom radu, bile one vezane za povijesno istraživanje ili spekulativnu usporedbu, dolaze do zaključka u prilog Schopenhaueru koji je bio u doticaju s indijskim idejama te ih je, koliko je to god bilo moguće s obzirom na realna ograničenja, ispravno protumačio. Tako Edward Conze u tekstu „Buddhist Philosophy and its European Parallels“ Schopenhauera uzima kao standard po kojem mjeri sve ostale europske autore u shvaćanju buddhističke misli te u fusnoti piše:

¹⁶¹ Regehly, Thomas. Compassion and Solidarity in Schopenhauer and the Upanishads. U: *Schopenhauer on Self, World and Morality – Vedantic and Non-Vedantic Perspectives*. Ur: Arati Barua. New York: Springer, 2018. Str. 103.

„Učenja europskih mistika odgovaraju toj doktrini [Nirvāṇe] u općim crtama, ali samo je Schopenhauer pogađa u mnogim pojedinostima.“¹⁶²

Čedomil Veljačić pak u svojem već citiranom i spomenutom eseju „Problem ništavila u buddhističkoj filozofiji“ govoreći o Jaspersovoj filozofiji egzistencije i njegovom shvaćanju buddhizma, kaže: „...očito je da taj njegov [Jaspersov] kasni pokušaj nije mogao više imati onako snažan utjecaj na unutarnje formiranje njegove vlastite misli kakav se očitovao u borbi spomenutih prethodnika – u slučaju Schopenhauera da ovlada buddhističkim pogledom na svijet, a u slučaju Nietzschea da ga prevlada.“¹⁶³

Iz perspektive današnjih indologa i buddhologa kojima je dostupna silna literatura o svim varijantama buddhizma, Schopenhauer se može činiti samo kao početnik koji puno toga nije shvatio, ali stavljajući Schopenhauera u kontekst njegovog vremena, jasno je da je mnogo toga ispravno protumačio i uspio u tom smislu ukopomponirati u svoj filozofski sustav. U svezi upanišadske izreke *tat tvam asi*, čitajući retke Daisetz Teitaro Suzukija, gotovo možemo čuti odzvanjanje riječi Arthura Schopenhauera i njegovo skoro identično korištenje popularne izreke: „...razlika između meum i teum izbrisana je i nikakvo dvojstvo nas više ne zarobljava; ja prepoznajem sebe u tebi i ti prepoznaješ sebe u meni; *tat tvam asi*.“¹⁶⁴ Margit Ruffing smatra kako je formula *tat tvam asi* centralna teza Schopenhauerove etike suosjećanja, ali i način da se izrazi njegova metafizika. Ruffing vidi *tat tvam asi* kao didaktičko sredstvo i smatra to izuzetno dobrom idejom.¹⁶⁵

Toliko u svezi onoga što je učinjeno i Schopenhauerovoga shvaćanja buddhističke, ali i indijske misli generalno. Što se tiče budućnosti i daljnjeg istraživanja, Regehly u svom spomenutom radu iz 2018.g. govori o zanimljivom istraživanju i radovima¹⁶⁶ Marie-Christine Beisel koji povezuju i tvrde da teorija zrcalnih neurona iz neuroznanosti nudi znanstvene dokaze u prilog Schopenhauerovoj etici suosjećanja. U kojem god smjeru to krenulo i završilo, opet se pokazuje suvremenost Schopenhauerovoga razmišljanja o suosjećanju i filozofije koju su mnogi podcijenili.

¹⁶² *Thirty Years of Buddhist Studies*. Str. 211., b. 8.

¹⁶³ *Budizam*. Str. 261.

¹⁶⁴ *Outlines of Mahayana Buddhism*. Str. 47.

¹⁶⁵ *The Overcoming of the Individual in Schopenhauer's Ethics of Compassion, Illustrated by the Sanskrit Formula of the 'tat tvam asi'*. Str. 106.

¹⁶⁶ Marie-Christine Beisel: *Schopenhauer und die Spiegelneurone. Eine Untersuchung der Schopenhauer'schen Mitleidsethik im Lichte der neurowissenschaftlichen Spiegelneuronentheorie* (2012) i Scheler, Schopenhauer und die Spiegelneurone, u: *Schopenhauer und die Deutung der Existenz: Perspektiven auf Phänomenologie, Existenzphilosophie und Hermeneutik* (2016)

6. Zaključak

Suosjećanje je dio univerzalnog ljudskog iskustva. Slijedeći Schopenhauera u njegovom nabranju svjetskih tradicija koje u svojim vrijednosnim sustavima kao dio imaju suosjećanje, može se vidjeti da sve velike kulture svijeta pridaju važnost ovom fenomenu. Iz usporedbe s buddhističkim konceptom suosjećanja, jasno se razaznaju razlike i sličnosti sa Schopenhauerovim shvaćanjem toga koncepta. To su sličnosti i razlike iz kojih se može puno toga naučiti teorijski, ali i skupiti znanje koje se može implementirati kako bi se poboljšala kvaliteta života općenito. Iako prvobitno zanemareno, na Zapadu se suosjećanje sve više shvaća kao ozbiljan koncept koji se može izučavati ne samo kao dio psihologije nego i filozofije te iskoristiti kako bi se bolje spoznala priroda ljudske društvenosti. Tu se najviše ističe upravo etika suosjećanja koju je postavio i zagovarao Arthur Schopenhauer; etika suosjećanja koja je u zapadnjačkom svijetu stajala kao protuteža strogom racionalizmu i deontologiji te je ukazivala, kao što kaže Patricia Walsh-Frank, na zapadnjačke površnosti i dihotomijsko razmišljanje.¹⁶⁷ Budhizam može Zapad poučiti ravnoteži između razuma i emocija. Svaki proučavatelj buddhizma barem na trenutak vidi u toj tolerantnoj i na nenasilju zasnovanoj istočnjačkoj misli priliku za unapređenje zapadnog, ali i svjetskog humanizma. Sekularni Zapad pati od mnogih bolji, ali prije svega od kolapsa duhovnosti, a budhizam i indijska misao mogu upravo u tome pružiti ruku jer imaju višetisućljetnu tradiciju prepunu mudrosti, no ne samo praznih riječi već i kultivacijskih metoda što je vidljivo da je u Schopenhauerovo vrijeme, ali i danas Zapadu drastično nedostajalo. Racionalizacija i intelektualiziranje emocija ne vodi k njihovom potpunom razumijevanju, već često završava u hladnoj kalkulaciji koja zakazuje u praksi. Schopenhauerova etika suosjećanja tako stoji kao prvi ozbiljni pokušaj implementacije i miješanja istočnjačkih i zapadnjačkih filozofskih koncepata. Kroz ispravno shvaćanje Schopenhauerove, ali i buddhističke etike vrline može se proširiti i produbiti diskurs o suosjećanju te unaprijediti i poboljšati međuljudski odnosi, ali i ljudsko odnošenje prema svim ostalim bićima s kojima dijelimo ovaj planet.

¹⁶⁷ Walsh-Frank, Patricia. (1996), Compassion: An East-West comparison, *Asian Philosophy*, Vol. 6, (str. 5-16). Dostupno na: <http://ccbs.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-ADM/walsh.htm>, Pristup: 12. siječnja 2018.

7. Literatura

1. Anić, V. (1998). *Rječnik hrvatskoga jezika*. Zagreb: Novi Liber
2. App, U. (1998). Schopenhauers Begegnung mit dem Buddhismus. U: H. G. Ingenkamp; D. Birnbacher; L. Baumann (Ur.) *Schopenhauer Jahrbuch*. 79, (str. 35-56). Würzburg: Königshausen & Neumann
3. App, U. (2006). Schopenhauer's Initial Encounter with Indian Thought, *Schopenhauer Jahrbuch*. Band 87, (str. 35-76). Dostupno na: http://universitymedia.org/downloads/APP_Indian_Encounter_2006.pdf, Pristup: 1. prosinca 2018.
4. App, U. (2014). *Schopenhauer's Compass An Introduction to Schopenhauer's Philosophy and Its Origins*. Wil: UniversityMedia
5. Archer, Alfred. (2018), The Moral Value of Compassion. U: J. Caouette; C. Price (Ur.) *The Moral Psychology of Compassion*, (str. 1-13). Dostupno na: <https://www.researchgate.net/publication/326698420>, Pristup: 1. prosinca 2018.
6. Atzert, S. (2008). Elements of Schopenhauer's Reception by Western Indologists and Comparativists. U: A. Barua (Ur.) *Schopenhauer and Indian Philosophy: A Dialogue between India and Germany* (str. 81-92). New Delhi: Northern Book Centre
7. Beane, C., Wendell. (1974), Buddhist Causality and Compassion, *Religious Studies*, Vol. 10, (str. 441-456), str. 441. Dostupno na: <https://www.jstor.org/stable/20005207>, Pristup: 21. lipnja 2018.
8. Blum, L. (1980). Compassion. U: A. Oksenberg Rorty (Ur.) *Explaining Emotions* (str. 507-519). Berkeley: University of California Press
9. Burton, Neel. *Empathy Vs Sympathy*. URL: <https://www.psychologytoday.com/us/blog/hide-and-seek/201505/empathy-vs-sympathy>, Pristup: 10. veljače 2019.
10. Carter, R., John. (1989), Love and Compassion as Given, *The Eastern Buddhist*, Vol. 22, (str. 37-53), str. 45. Dostupno na: <https://www.jstor.org/stable/44361845>, Pristup: 21. lipnja 2018.

11. Cartwright, D. (2006). Schopenhauer's Narrower Sense of Morality. U: C. Janaway (Ur.) *The Cambridge Companion to Schopenhauer* (Str. 252-292). Cambridge: Cambridge University Press
12. Cartwright, D. (2010). Compassion and Solidarity with Sufferers: The Metaphysics of Mitleid. U: C. Janaway; A. Neill (Ur.) *Better Consciousness – Schopenhauer's Philosophy of Value* (str. 138-157). New York: Wiley-Blackwell
13. Conze, E. (1968). *Thirty Years of Buddhist Studies*. Oxford: Cassirer
14. Conze, E. (1983). *Buddhist Thought in India*. London: Allen and Unwin
15. Goodman, C. (2009). *Consequences of Compassion – An interpretation and Defense of Buddhist Ethics*. New York: Oxford University Press
16. Gomez, O., Luis. (1978), Karunabhavana: Notes on the Meaning of Buddhist Compassion, *The Tibet Journal*, Vol. 3, (str. 33-59), str. 49. Dostupno na: <https://www.jstor.org/stable/43299900>, Pristup: 21. lipnja 2018.
17. Hamilton, H., Clarence. (1950), The Idea of Compassion in Mahāyāna Buddhism, *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 70, (str. 145-151), str. 145. Dostupno na: <https://www.jstor.org/stable/596258>, Pristup: 21. lipnja 2018.
18. Harris, J. E. (1997). *Detachment and Compassion in Early Buddhism*. Kandy: Buddhist Publication Society
19. Jacquette, D. (2005). *The Philosophy of Schopenhauer*. Chesham: Acumen
20. Ježić, M.; Jauk-Pinhak, M.; Gönc-Moačanin, K. (2001). *Istočne Religije*. Zagreb: Katedra za indologiju, Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu
21. Kalin, B. (2015). *Filozofija – Uvod i povijest*. Zagreb: Školska knjiga
22. Keown, D. (2005). *Buddhist Ethics – a very short introduction*. New York: Oxford university Press
23. Melamed, Y. Y.; Lin, M. (2010). Ur: E. N. Zalta (2018): *Principle of Sufficient Reason*. U: The Stanford Encyclopedia of Philosophy. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/sufficient-reason/>
24. Ńāṇajīvako, B. (1999). *Rasprave iz komparativne filozofije I*. Zagreb: Biblioteka Scopus

25. Njanađivako, B. (1977). *Budizam*. Beograd: Biblioteka Zodijsak
26. Regehly, T. (2018). Compassion and Solidarity in Schopenhauer and the Upanishads. U: A. Barua (Ur.) *Schopenhauer on Self, World and Morality – Vedantic and Non-Vedantic Perspectives* (str. 95-107). New York: Springer
27. Rinpoche, T. (2001). *The Life of the Buddha and The Four Noble Truths*. Boulder: Nammo Buddha Publications
28. Rousseau, J. J.; Bloom, A. (1979). *Emile or On education*. New York: Basic Books
29. Ruffing, M. (2013). The Overcoming of the Individual in Schopenhauer's Ethics of Compassion, Illustrated by the Sanskrit Formula of the 'tat tvam asi'. U: A. Barua; M. Gerhard; M. Koßler (Ur.) *Understanding Schopenhauer through the prism of Indian Culture: Philosophy, Religion and Sanskrit Literature* (str. 97-109). Berlin: De Gruyter
30. Russell, B. (2010). *Povijest zapadne filozofije*. Zagreb: Ibis grafika
31. Safranski, R. (1991). *Schopenhauer and the wild years of philosophy*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press
32. Schopenhauer, A.; Hübscher, A. (1988). *Manuscript Remains in Four Volumes: Vol. 1*. Oxford: Berg
33. Schopenhauer, A.; Payne, E. F. J. (2000). *Parerga and Paralipomena, Vol. 2*. New York: Oxford University Press
34. Schopenhauer, A.; Janaway, C. (2009). *The Two Fundamental Problems of Ethics: On the Freedom of the Human Will; On the Basis of Morality*. Leiden: Cambridge University Press
35. Schopenhauer, A. (2010). *The World as Will and Representation, Vol. 1*. New York: Cambridge University Press
36. Singh, R. R. (2010). *Schopenhauer: A Guide for the Perplexed*. London: Continuum
37. Smith, H.; Novak, P. (2003). *Buddhism – a concise introduction*. New York: HarperCollins Publishers, inc.
38. Suzuki, D. T. (1963). *Outlines of the Mahayana Buddhism*. New York: Schocken Books
39. Šopenhauer, A. (1986). *Svet kao volja i predstava, II*. Novi Sad: Matica Srpska
40. Šopenhauer, A. (1990). *O temelju morala*. Novi Sad: Bratstvo – Jedinstvo

41. Ugazio, Guiseppe; Majdandžić, Jasminka; Lamm, Claus. (2014), Are empathy and morality linked? Evidence from moral psychology, social and decision neuroscience, and philosophy. U: H. L. Maibom (Ur.) *Empathy and Morality* (str. 155-172) Dostupno na: <https://www.researchgate.net/publication/299565709>, Pristup: 21. studenog 2018.
42. Watts, A. (1999). *Buddhism – The religion of no-religion*. Boston: Tuttle Publishing
43. Walsh-Frank, Patricia. (1996), Compassion: An East-West comparison, *Asian Philosophy*, Vol. 6, (str. 5-16). Dostupno na: <http://ccbs.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-ADM/walsh.htm>, Pristup: 12. siječnja 2018.
44. Wikipedia, the free encyclopedia. *Pratītyasamutpāda*. URL: <https://en.wikipedia.org/wiki/Prat%C4%ABtyasamutp%C4%81da>
45. Wikipedia, the free encyclopedia. *Compassion fatigue*. URL: https://en.wikipedia.org/wiki/Compassion_fatigue
46. Williams, P. (1989). *Mahāyāna Buddhism – The Doctrinal Foundations*. London: Routledge
47. Zagorac, I. (2018). *Bioetički senzibilitet*. Zagreb: Pergamena, Znanstveni centar izvrsnosti za integrativnu bioetiku